AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Karl Marx

Escritos de Juventud sobre el Derecho

Textos 1837-1847



Edición de Rubén Jaramillo

ANTHROPOS

En este volumen se reúnen siete textos de Marx realizados entre los años 1837-1847: «Carta al padre», «Observaciones sobre la reciente reglamentación de la censura prusiana», «Cartas de Marx a Ruge», «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», «Glosas marginales al artículo "El rey de Prusia" y la reforma social. Por un "prusiano"», «La crítica moralizante y la moral crítica», y «Sobre la cuestión judía».
Estos escritos cumplen dos finalidades: de una parte muestran la evolución política de Marx desde las posiciones democráticas revolucionarias, en el marco filosófico de la izquierda hegeliana, hasta el comunismo y el materialismo histórico. Por otra parte, en los seis primeros artículos, se reúnen los elementos más importantes de la crítica del Derecho y el Estado burgués que tienen plena vigencia en toda la concepción marxista pese a que Marx, a partir de 1848, abandona estos análisis para iniciar la crítica de la economía política.
El último texto incluido, «Sobre la cuestión judía», registra la posición de Marx en la polémica con Bruno Bauer acerca de este tema.

RUBÉN JARAMILLO ha preparado esta versión española a partir de la edición alemana de 1971 de las *Werke* de Marx y Engels publicadas en Berlín por la Dietz Verlag.

ISBN: 978-84-7658-853-6



www.anthropos-editorial.com

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Esta colección se inscribe dentro de las líneas generales que orientan el plan editorial Autores, Textos y Temas, es decir, «documentar la producción del pensamiento, la investigación y el nivel de información y de uso real», de un área de saber, en este caso, la Filosofía.

En este sentido la colección de Filosofía quiere aportar la recuperación de textos clásicos, adecuadamente anotados, así como la edición de estudios críticos, útiles para el trabajo y la investigación en el ámbito académico y universitario, sin exclusión de ninguna de las grandes líneas que orientan el pensamiento filosófico contemporáneo.

Sin embargo, dado el peculiar carácter globalizador que caracteriza la producción filosófica, los materiales ofrecidos por esta colección pretenden ir más allá de las necesidades y exigencias del mundo académico, ofreciendo textos que contribuyan a un conocimiento de la realidad a través de reflexiones críticas y creativas relacionadas con problemas de la actualidad.

Esta colección de Autores, Textos y Temas de Filosofía se configura así como herramienta intelectual de trabajo académico y como instrumento de apoyo al conocimiento por parte de cualquier persona interesada y abierta a la realidad del mundo de hoy.

ESCRITOS DE JUVENTUD SOBRE EL DERECHO. TEXTOS 1837-1847

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

67

Karl Marx

ESCRITOS DE JUVENTUD SOBRE EL DERECHO. TEXTOS 1837-1847

Rubén Jaramillo (Ed.)



Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847 / Karl Marx ; Rubén Jaramillo, editor y traductor. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2008
206 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 67)

ISBN 978-84-7658-853-6

1. Filosofía marxista 2. Derecho - Filosofía 3. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretación I. Jaramillo, Rubén, ed. II. Título III. Colección
1Marx, Karl
141.82
330.85

Primera edición: 2008

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-7658-853-6
Depósito legal: B. 534-2008
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España – *Printed in Spain*

PRESENTACIÓN

MARX Y EL DERECHO. ESCRITOS DE JUVENTUD

No carece de interés recordar los textos más antiguos que se conservan del joven Marx, provenientes de los tres ensayos que redactara como prerrequisito para obtener su «diploma de madurez» (*Reifezeugnis*) al concluir sus estudios de secundaria en el Liceo de Tréveris, la no muy populosa ciudad —algo más de 11.000 habitantes— en la que había nacido el 5 de mayo de 1818 como segundo hijo varón del abogado Hirschel Halevi Marx, descendiente, como su esposa cuya familia, aunque establecida durante generaciones en Holanda, era originaria de Hungría, de una larga serie de rabinos y quien, sin embargo, se convirtiera al cristianismo un año antes del nacimiento de su hijo para poder ejercer plenamente su profesión y continuar siendo funcionario del poder judicial del Estado prusiano, al cual tras la derrota de Napoleón en el Congreso de Viena se había incorporado la Renania.

Por cierto que Franz Mehring cita en su biografía (*Karl Marx, Historia de su vida*, 1918) una frase del examen de redacción en lengua alemana según el tema propuesto por el maestro («Reflexiones de un joven al elegir su profesión») en la cual, por lo demás, pretende percibir la primera intuición de lo que sería luego la interpretación materialista de la historia —«Pero no siempre podemos abrazar la profesión para la que nos sentimos llamados, hasta cierto punto nuestras relaciones con la sociedad ya han comenzado antes de que estemos en condiciones de determinarlas»— sobre la que se permite hacer un perspicaz comentario: «Así se anunciaba ya en el jovenzuelo el primer chispazo de la idea que desarrollar en

todo su sentido habría de ser el aporte inmortal del hombre maduro».[1]

No se detiene Mehring en otros fragmentos del mismo texto, que impresionan por su hondo contenido humanista y expresan de manera enfática el ideal de la solidaridad, que habría de convertirse en el principio rector de todos sus esfuerzos, de toda su actividad a lo largo de su vida.

Por lo que se refiere a lo primero, basta recordar el primer párrafo: «La naturaleza misma ha determinado al animal la esfera de la actividad en la cual debe moverse y realizarse sin salir nunca de ella y sin sospechar siquiera la existencia de otra dimensión. También al hombre la divinidad le otorgó un objetivo general, ennoblecerse a sí mismo y a la humanidad. Pero ella le otorgó a él mismo el buscar los medios para alcanzarlo; le dejó a él escoger la situación más adecuada en la sociedad, a partir de la cual, de la mejor manera posible, puede elevarse a sí mismo y a la sociedad. Esta elección es un gran privilegio frente a las otras criaturas, pero al mismo tiempo es algo que puede hacer fracasar todos sus planes y hacerlo infeliz. Tener en cuenta esta elección es, pues, por cierto, el primer deber del joven que comienza una carrera y que no quiere abandonar a la casualidad sus asuntos más importantes». El eco del Humanismo europeo, desde sus orígenes en Pico della Mirandola (*Oratio Pro Dignitate Homini*) hasta su madurez en Kant (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*) parece resumirse en las palabras de este joven de 17 años.

En cuanto a lo segundo, basta con recordar los tres párrafos finales del ensayo: «Pero el principio que debe orientarnos en la elección de una profesión ha de ser el bienestar de la humanidad, nuestra propia realización. Sería equivocado creer que estos dos intereses se contraponen hostilmente, que el uno debe anular al otro; la naturaleza del hombre está de tal modo conformada que sólo puede alcanzar su perfección cuando actúa para la perfección, para el bienestar de sus congéneres. Si actúa sólo para sí mismo puede quizás llegar a ser un erudito famoso, un gran sabio, un excelso poeta, pero nunca un hombre completo, verdaderamente grande. La historia sólo nombra como grandes

---

1. Franz Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*. Dietzverlag, Berlín (DDR), p. 11.

hombres a quienes, al trabajar para el bien común, se han ennoblecido a sí mismos; la experiencia reconoce como los más felices a aquellos que han hecho felices a la mayor parte de los hombres. La religión misma nos enseña que el Ser ideal al que todos aspiramos se sacrificó por la humanidad —¿y quién se atrevería a destruir tal veredicto? Si hemos elegido la profesión en la cual podemos trabajar de la mejor manera por la humanidad nunca nos doblegaremos bajo su peso, porque es sólo un sacrificio para todos. No disfrutamos entonces de una alegría mezquina, limitada, egoísta, sino que nuestra alegría pertenece a millones y nuestros actos perdurarán silenciosa pero eternamente, nuestras cenizas serán regadas por las ardientes lágrimas de hombres nobles».[2]

Las alusiones a Jesús y a la divinidad, herencia también del Humanismo europeo, constituyen un testimonio de cuán fuerte era el sentimiento religioso en el adolescente Marx —que había sido bautizado y confirmado en el cristianismo reformado unos diez años antes— y deben ser objeto de expresa consideración si se tiene en cuenta en particular el contenido del ensayo final de la asignatura de religión, intitulado «Sobre la unión de los fieles con Cristo según Juan, XV,1-14, presentada en su fundamento y esencia, en su necesidad incondicional y en sus efectos».

Veamos un ejemplo: «Antes de considerar el fundamento, la esencia y los efectos de la unión de Cristo con los fieles, queremos ver si esta unión es necesaria, si ella está condicionada por la naturaleza del hombre y si éste no podría alcanzar por sí mismo el fin para el cual Dios le ha creado de la nada».

Después de mencionar el símil registrado por Juan, de acuerdo con el cual Jesús se considera a sí mismo la vid y a los hombres los sarmientos, recordando que éstos no pueden producir por sí mismos fruto, comenta el joven Marx: «Todo esto sólo puede ser comprendido por quienes están en capacidad de conocer la palabra de Cristo; porque el mandato de Dios sobre tales pueblos y hombres no podemos comprenderlo nosotros, puesto que no estamos en condiciones de hacerlo. Nuestro corazón, la razón, la historia, las palabras de Cristo, nos dicen en forma fuerte y convincente que la unión con Él es absolutamente nece-

2. Karl Marx, *Texte zur Methode und praxis I, Jugendschriften 1835-1841*. Herausgegeben von Günther Hillmann. Rowohltverlag, Reinbek bei Hamburg, Frankfurt, 1966, p. 11.

saria, que sin Él no podríamos alcanzar nuestro objetivo, que sin Él seríamos repudiados por Dios, que sólo Él está en condiciones de redimirnos... En cuanto entendemos la necesidad de la unión se hace claro a nuestros ojos la razón de la misma, nuestra necesidad de redención, nuestra naturaleza que tiende al pecado, nuestra razón vacilante, nuestro corazón corrompido, nuestra condenación ante Dios, y no es necesario averiguar más».

Resulta evidente en este contexto la huella de la doctrina luterana sobre la justificación por la fe y la abundancia redentora de la gracia por el sacrificio de Cristo, el hecho de que, como lo manifestara Ludwig Feuerbach, que tanto ha de influir a comienzos de los años cuarenta en el desarrollo intelectual de Marx, la teología de Lutero es, en esencia, simple y llana Cristología:

> Así pues, la unión con Cristo reside en la más íntima y más viva comunión con Él, de tal modo que lo tengamos ante nuestros ojos y en nuestros corazones y atravesados por el más grande amor hacia Él dirijamos nuestro corazón al mismo tiempo a nuestros hermanos, que Él ha vinculado estrechamente con nosotros y por quienes Él también se sacrificó... Pero este amor por Cristo no es estéril, no sólo nos llena de la más pura veneración y respeto para con Él, sino que también tiene como efecto que mantengamos sus mandamientos, sacrificándonos los unos por los otros, siendo virtuosos, pero sólo por amor a Él [Juan XV,2,9,10,12,13,14].

Y más adelante:

> Así pues, la unión con Cristo confiere elevación interior, consuelo en la adversidad, tranquila confianza, y un corazón abierto al amor a los hombres, a todo lo noble, a todo lo grande, no por ambición ni por deseo de fama sino a causa de Cristo. Así pues, la unión con Cristo confiere una alegría que en vano buscaron los epicúreos en su frívola filosofía que inútilmente se esfuerza por alcanzar el más profundo pensador en las más ocultas profundidades del saber, una alegría que sólo conoce el ánimo libre, infantil, con Cristo y a través de Él con Dios, una alegría que configura de una manera más bella y eleva la vida [Juan XV,11].[3]

---

3. *Op. cit.*, p. 15.

En cuanto a la composición en latín, de acuerdo con el tema: «¿Ha de contarse el principado de Augusto entre las épocas más felices de la República Romana?», además de llevar a cabo el análisis detallado de la crisis de la República y la lucha de las facciones, formula un juicio laudatorio pues, como dice, «en ninguna otra época se produjo un resurgimiento tal de las artes y las letras». Y concluye: «Como parece que la República estaba bien organizada y el emperador anhelaba hacer feliz a su pueblo y confiaba el gobierno a los mejores, la época de Augusto puede considerarse entre las mejores de la historia de Roma. En verdad, a diferencia de lo que aconteció en otros períodos aciagos, desaparecieron las facciones y los feudos, y por ello el principado de Augusto ha de ser considerado entre las mejores épocas y no se debe negar un gran mérito al propio emperador porque, aunque detentó un poder absoluto, se aseguró de garantizar el bienestar del Estado», un Juicio que coincide del todo con el de Voltaire (*Essai sur les moeurs*) sobre la misma época, a la que considera, junto con la Atenas de Pericles, el Renacimiento y el siglo de Luis XIV, una de las etapas más decisivas y fecundas para el progreso de la humanidad.

Pero para comprender esta coincidencia vale la pena recordar que en su propio hogar y por la influencia de su padre —tal y como lo describe Isaiah Berlin, «un hombre sencillo, serio, bien educado, ni muy inteligente ni anormalmente sensible, discípulo de Leibnitz y Voltaire, Lessing y Kant»— Marx se encontraba profundamente arraigado en los ideales de la Ilustración:

> Parece cierto que el padre ejerció una definida influencia en el desarrollo intelectual de su hijo. El viejo Marx creía con Condorcet que el hombre es bueno y racional por naturaleza y que, con sólo remover de su camino los obstáculos no naturales, cabía asegurar el triunfo de tales cualidades. Aquellos estaban ya desapareciendo, y desapareciendo rápidamente, y se acercaba el día en que los últimos bastiones de la reacción, la Iglesia católica y la nobleza feudal, se desvanecerían ante el irresistible avance de la razón. Las barreras sociales, raciales, políticas y religiosas serían otros tantos productos artificiales del oscurantismo deliberado de sacerdotes y gobernantes; con su desaparición alumbraría la aurora de un nuevo día para el género humano en el cual todos los hombres serían iguales, no sólo política y legalmente, en sus relaciones exteriores formales, sino también social y personalmente, en su trato diario más íntimo.

Su propia historia parecía corroborarle esto de manera triunfal. Nacido judío, como ciudadano de un estatus legal y social inferior, había logrado equipararse con sus vecinos más ilustrados, se había ganado su respeto como ser humano por parte de éstos y se había asimilado a lo que le parecía un modo de vida más racional y digno. Creía que alboreaba un nuevo día en la historia de la emancipación humana, bajo cuya luz sus hijos vivirían como ciudadanos libres en un Estado justo y liberal.

Algunos elementos de esta fe se reflejan con claridad en el pensamiento social de su hijo. Carlos Marx, desde luego, no creyó de tal manera en el poder de los argumentos racionales para influir en la acción pero, no obstante, en un sentido preciso continuó siendo racionalista y creyendo en la perfectibilidad del ser humano hasta el final de su vida. Creía en la completa inteligibilidad del proceso de la evolución social; creía que la sociedad progresa inevitablemente, que su movimiento de estadio en estadio representa un desarrollo y está más cerca del ideal racional que los precedentes. Detestaba, tan apasionadamente como cualquier pensador del siglo XVIII, el sentimentalismo, la creencia en causas sobrenaturales, en cualquier clase de fantasías visionarias, y desestimaba sistemáticamente la influencia de tales fuerzas no racionales como el nacionalismo y el sentido de solidaridad religiosa y racial. De todos modos, en todo caso sigue siendo válido que la filosofía hegeliana fue la mayor influencia formativa en su vida y que los principios del racionalismo filosófico que le inculcaron su padre y los amigos de su padre lo vacunaron de tal modo que cuando más tarde entró en contacto con los sistemas metafísicos desarrollados por la escuela romántica se salvó de aquella rendición total a su fascinación que anuló a muchos de sus contemporáneos. Fue este gusto pronunciado por el argumento lúcido y la indagación empírica, adquiridos tempranamente en su juventud, lo que le permitió mantener un grado de independencia frente a la filosofía por entonces prevaleciente y más tarde modificarla en dirección a su propio esquema más positivista. Esto quizás pueda explicar la condición realista y concreta de su pensamiento, incluso si él está influido por ideas románticas, lo que contrasta con los planteamientos de prominentes radicales de su tiempo como Börne, Heine y Lasalle, cuyos orígenes y educación eran en muchos sentidos muy similares a los de Marx.[4]

---

4. Isaiah Berlin, *Karl Marx, his life and environment*. Oxford University Press, Londres, 1965, p. 31.

Precisamente sobre la carta a su padre, fechada el 10 de noviembre de 1837, a un año de su muerte, otro de los documentos que se conservan de su adolescencia, posterior en dos años a los ya citados y que nos honra presentar aquí como el primer texto de esta selección, comenta Mehring: «El singular documento nos muestra ya en el adolescente al hombre pleno que lucha por la verdad hasta agotar sus fuerzas físicas y morales: su sed insaciable de saber, su inagotable capacidad de trabajo, la autocrítica implacable y aquel espíritu batallador que allí donde parecía extraviar el corazón no hacía más que aturdirlo un poco».

Y Ernst Bloch: «Pero en esta carta alienta ya el gran pensador futuro, pese a que, invadido por la presencia de la amada, posee también su vertiente lírica. Como cuadro del paisaje atormentado de un joven filósofo, la carta no tiene tampoco parangón... Lo que se presiente es un mundo en trance de eclosión, un llamamiento, una melodía que aparece y desaparece por vez primera. Pero ya alborea una forma lejana que es la única que da lugar a que el joven que es y todavía no es Marx se muestre tan incontinente en todo y se sienta arrastrado por todos los saberes. He aquí el verdadero Fausto, no el literario sino el auténtico y real de esa época. Y se trata del joven bachiller o del joven doctor Fausto que no nos deja ver la obra literaria y cuyo camino no desemboca en el escepticismo. La carta del estudiante Marx rebosa razón y sabiduría y el mundo tiene que entregarse a ellas, ya que la forma futura, lo que ha de adquirir rasgos concretos, tiene su base en la fermentación, es decir, la cosa en sí deberá surgir de la subjetividad y la abstracción. El único obstáculo reside en el valor de la falsa conciencia y en el abstraccionismo, por lo cual son rechazadas ambas cosas, con Hegel y ya contra él».

Para corroborarlo cita Bloch las propias palabras de Marx: «En la expresión concreta de un ideario vivo, tal como son el derecho, el Estado y toda la filosofía, el objeto en sí tiene que ser espiado en su evolución, las divisiones arbitrarias no deberán ser incluidas, la razón de la cosa en sí tendrá que desarrollarse y avanzar como una contradicción en sí y hallar en sí su unidad». A lo cual, para cerrar el párrafo, comenta Bloch: «El autor sigue siendo aquí el espíritu, pero la madurez se anuncia ya preconsciente donde como razón de la cosa es puesto materialmente en pie».[5]

---

5. Ernst Bloch, *El Marx estudiante*. Internationes, Bonn/Bad Godesberg, 1968, p. 23.

Mas, sin embargo, para comprender el espíritu que alienta en estos textos es necesario entender que la época en la cual, a tres años del Congreso de Viena, naciera Marx, no en vano fue llamada la *Era Metternich*, ese episodio en los orígenes mismos del siglo burgués que concluiría en marzo del cuarenta y ocho con su exilio —y el de Luis Felipe de Orleáns— en Londres: la Restauración, representada en Alemania por Federico Guillermo III, que se orientaba fielmente por las consignas de la «Santa Alianza» y tras el asesinato del autor dramático, periodista reaccionario y agente del zar August Kotzebue, expediría los «Decretos de Karlsbad», que comprendían las «leyes contra los demagogos» —es decir, contra los representantes del pensamiento ilustrado y la ideología liberal— y detendría las reformas que la guerra contra Napoleón había hecho necesarias, haciendo vigilar a personalidades de la talla de Schleiermacher, Gneisenau y el barón von Stein y echando al olvido la expedición de la Constitución que había prometido a la burguesía incipiente y a la juventud.

Cuando murió, en 1840, los intelectuales de la clase media, como aquellos jóvenes hegelianos del *Doktorenklub* berlinés («Bruno Bauer y consortes», como los llamaría luego aquel joven y pedante estudiante del derecho que les era en promedio 10 años menor y sin embargo los sorprendería por la agudeza de su inteligencia, la amplitud de sus conocimientos, la profundidad de su pensamiento, la precisión de su juicio crítico y la consecuente radicalidad de su argumentación) pensaron que se repetiría lo acontecido exactamente cien años antes a la muerte del «rey sargento», cuyo hijo y heredero componía poesías en francés y un concierto para flauta en homenaje a su admirado amigo Voltaire, que escribiera un *Antimaquiavelo* el año de su coronación y acostumbrara llamarse a sí mismo el «filósofo de *Sans Souci*», el nombre de su precioso palacio rococó en Postdam, la ciudadela militar a las afueras de Berlín.

Pero se equivocaron, porque Federico Guillermo IV se mostró bien pronto como más reaccionario que su padre con sus intentos por restaurar los rituales medievales e impulsar la filosofía romántica de la «nueva revelación» que agenciaba el viejo Schelling, a quien se llamó a Berlín para que barriera con los últimos vestigios del racionalismo e iluminismo de Hegel.

De todas maneras, el monarca comenzó su reinado amnistiando a los «demagogos». Dio término también a los desórde-

nes de Colonia.[6] En 1842 puso en marcha los trabajos para concluir la catedral y al año siguiente celebró con pompa los mil años, el jubileo del Reich, con lo cual esperaba crear símbolos de cohesión que vincularan al pueblo y la nación con la dinastía.

Precisamente para combatir una disposición típicamente contrarrevolucionaria de este monarca, el *Edicto de reglamentación de la censura de la prensa*, escribiría Marx el primer artículo periodístico de su vida, con el cual se inició en su actividad como publicista, demócrata y revolucionario.

Se intitulaba «Observaciones sobre la reciente reglamentación de la censura prusiana» y se ocupaba del susodicho decreto, un típico producto del estilo filisteo, pedante y tramposo de la política de la restauración, el cual, como anota el editor de sus *Obras* —y las de su leal camarada— «condenaba en palabras la limitación de la actividad del escritor, conservando de hecho la reaccionaria censura prusiana, pero haciéndola aún más severa».[7]

El artículo de Marx —«que desenmascara el liberalismo aparente de la nueva reglamentación»— no pudo pasar precisamente por el examen del censor, razón por la cual no apareció en Alemania sino en Suiza, lugar de exilio de muchos intelectuales progresistas y refugio de artesanos comunistas durante los años que siguieron a las ingenuas esperanzas puestas en Federico Guillermo IV, en el mes de febrero de 1843 (aunque había sido redactado exactamente un año antes, entre el 15 de enero y el primero de febrero de 1842) editado por Arnold Ruge en las *Anécdotas sobre la más reciente filosofía y publicística alemanas*, que contenía, además del artículo de Marx, contribuciones de sus amigos Bruno Bauer y Friedrich Köppen, autor de un encomia-

---

6. Alusión a las negociaciones que condujeron diplomáticos prusianos con el papa en Roma en representación del rey Federico Guillermo IV, con el fin de poner fin al conflicto entre el gobierno prusiano y la Iglesia católica. En este conflicto, conocido con el nombre de «los tumultos de la Iglesia» o «los tumultos de Colonia», se trataba de la cuestión relativa a la confesión de fe de los niños de parejas mixtas (entre católicos y protestantes). El conflicto surgió en el año 1837 en relación con el apresamiento del arzobispo de Colonia, que se había negado a cumplir con las exigencias del rey Federico Guillermo III de Prusia y que a consecuencia de ello fue acusado de alta traición. Bajo el reinado de Federico Guillermo IV el conflicto terminó con la capitulación del gobierno prusiano. «Prusia le ha besado la sandalia al papa frente a todo el mundo...». Con esta frase sintetizaba Marx el resultado de este conflicto, en una carta a Ruge del 9 de julio de 1842. [Nota de la edición alemana: *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*. Dietzverlag, Berlín (DDR), 1971.]

7. [Nota de la edición alemana. *Op. cit.*]

ble estudio sobre el gran déspota ilustrado Federico II —que dedicó a Marx— así como del mismo Ruge y del maestro Ludwig Feuerbach.

El escrito de Marx comienza por analizar el articulado del decreto en un estilo por lo demás bastante característico de la hermenéutica jurídica. Marx toma el documento bajo la lupa y realiza una investigación maestra, develando el carácter ultrarreaccionario del decreto, que se enmascaraba en una retórica pseudoliberal y no hacía otra cosa que «desenterrar» el artículo segundo del edicto sobre la censura de la prensa de Federico Guillermo III, del 18 de octubre de 1815. En efecto, él recomendaba a los censores («para liberar desde ahora a la prensa de restricciones inoportunas y que de ninguna manera están de acuerdo con sus intenciones, etc.») una vez más «tener en cuenta, como conviene» el artículo segundo del ya mencionado edicto sobre la censura.

Según este artículo, «la censura no debe impedir ninguna pesquisa seria y discreta de la verdad ni imponer a los escritores coacción abusiva ni entrabar el libre intercambio en el negocio del libro». La primera observación que hace Marx muestra claramente una cualidad propia de su carácter, esa combinación de honestidad y radicalidad, la vocación de verdad que siempre le distinguió. Dice: «La búsqueda de la verdad que no ha de ser impedida por la censura es calificada más precisamente de *seria* y *discreta*». Tras esta perífrasis de lo que dice el decreto real, inicia Marx una indagación, planteando un interrogante que de antemano cuestiona la legitimidad de su lenguaje:

> La búsqueda de la verdad que no ha de ser impedida por la censura es calificada más precisamente de seria y discreta. Ambos calificativos no consideran la investigación en la perspectiva de su contenido sino en la de algo que le es exterior. La investigación de la verdad resulta abstraída y la atención se concentra en anteponer un tercero. ¿No perderá de vista la investigación a la verdad misma, a fuerza de tener la vista permanentemente en dirección de este tercero, al cual la ley ha adoptado de una justa irritabilidad? ¿No es el primer deber de quien busca la verdad avanzar directamente sin mirar ni a la izquierda ni a la derecha? ¿No olvido yo decir la cosa misma cuando todavía debo olvidar menos decirla en la forma prescrita?

Se trata precisamente de ir *a las cosas mismas* y, por lo tanto, también, de cuestionar radicalmente esos criterios que no sólo entorpecen la actividad libre del espíritu sino que precisamente pretenden condicionar su ejercicio. Por ello, los dos interrogantes que citábamos vienen precedidos de aquella consideración en la cual se anticipa ya el desarrollo de la argumentación, al considerar que se abstrae de la investigación de la verdad y se concentra la atención en anteponer un tercer elemento.

El joven doctor Marx (contaba por entonces con apenas 24 años de edad), quien se desempeñaba como redactor-jefe de la *Gaceta del Rhin*, un periódico liberal que, bajo la influencia de Moses Hess, publicista de Colonia que le admiraba profundamente y en su momento ejerciera alguna influencia sobre el joven Engels, habían fundado industriales progresistas de la zona para luchar por reformas que permitieran poner en marcha la revolución industrial en la región, entre los que se contaban dos banqueros que serían 5 años mas tarde, por poco tiempo y a consecuencia de la revolución, los primeros ministros de origen no noble en un gabinete prusiano, haría honor a lo que escribiera unos años más tarde en uno de sus ensayos: «Ser radical es tomar las cosas por la raíz, y para el hombre la raíz es el hombre mismo». En los párrafos que subsiguen al planteamiento de estos interrogantes despliega Marx una tal fuerza argumentativa, una tal energía y belleza expresiva, como sólo es posible encontrar en pasajes de los más grandes maestros de la lengua alemana, de Lutero a Kleist.

La prosa de Marx se haría luego cada vez más vigorosa, más precisa y segura. Conservó siempre ese carácter llano que descansa en la convicción más firme de todo intelectual honrado: a partir de la creencia en la *existencia* de la verdad, la ineludible exigencia por su búsqueda. Escribiría:

> La verdad es tan poco discreta como la luz. ¿Contra quien debería serlo? ¿Contra sí misma? *Verum index sui et falsi.*[8] Entonces, *¿contra la no verdad?* Si la modestia constituye el carácter de la investigación es porque ello constituye un índice de que se teme más a la verdad que al error. Ella es un medio que paraliza cada paso que yo doy hacia delante. *Ella es un temor que se prescribe a*

8. «Lo verdadero es criterio de sí y de lo falso» (Baruch Spinoza).

la investigación, un temor a encontrar el resultado. Constituye un preservativo contra la verdad.

Pero además: la verdad es universal, ella no me pertenece sino que pertenece a todos; ella me posee, yo no la poseo a ella... Mi propiedad es la forma, ella es mi individualidad espiritual. *Le style c'est l'homme.* ¿Y cómo ? La ley me autoriza a escribir, pero a condición de no hacerlo en mi estilo. Me es permitido mostrar el rostro de mi espíritu, pero tengo que arreglarlo previamente según los *pliegues prescritos.* ¿Qué hombre de honor no se sonrojará ante semejante presunción y preferirá ocultar su cabeza bajo la toga? Los pliegues prescritos no significan otra cosa que: *bonne mine à mauvais jeu.*

Admiráis la maravillosa pluriformidad, la inacabable riqueza de la naturaleza. No reclamáis de la rosa que tenga el mismo aroma de la violeta; pero lo más rico, el espíritu, ¿no ha de poder existir sino en una manera? Tengo sentido del humor, pero la ley ordena escribir seriamente. Soy osado, pero la ley ordena que mi estilo sea modesto. Lúgubre es el único color autorizado de la libertad.

La menor gota de rocío en la que brilla y se refleja el sol centellea en una inagotable juego de colores; pero el sol espiritual, a pesar de haberse estrellado, a pesar de haber germinado en quién sabe cuántos individuos, ha de producir uno, ¡sólo el *color oficial*! La forma esencial del espíritu es *alegría, luz*, y vosotros hacéis de la *sombra* su única manifestación adecuada. Sólo de negro ha de vestirse, aunque sin embargo no exista ninguna flor negra. La esencia del espíritu es *la verdad que siempre es ella misma*, ¿y de que hacéis vosotros su esencia? *De la modestia.* Sólo el trapo es modesto, dice Goethe, ¿y vosotros queréis transformar el espíritu en trapo? O si es que se trata de aquella modestia del genio de que habla Schiller, entonces transformad primero a todos vuestros ciudadanos y sobre todo a vuestros censores en genios. Pero entonces la modestia del genio no consistirá en hablar sin acento y sin usar del dialecto, como en la lengua de la gente culta, sino más bien en hablar el acento de la cosa y el dialecto de su esencia. Consiste en olvidar modestia e inmodestia y en despejar, en hacer ver la verdad de la cosa. La modestia general del espíritu es la razón, esta liberalidad universal que se comporta *frente a cada naturaleza* según el *carácter esencial* que le es propio.[9]

---

9. Véanse pp. 56-57 de la presente edición.

Por cierto que, en razón de su propia consecuencia, Marx entraría pronto en conflicto con los propietarios del periódico —como explicaremos más adelante— y renunciaría a su cargo, decidiéndose a emigrar. Su último aporte al mismo había consistido en una serie de artículos sobre el empobrecimiento de los pequeños viñateros del Mosela, dos de los cuales alcanzaron a aparecer antes de su renuncia en enero de 1843. No se debe olvidar que en el mes de diciembre y bajo la dirección de Marx el periódico ya había alcanzado un número de 3.500 abonados, cifra bien notable para las condiciones de la época.

Ese mismo mes habían sido prohibidos los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* («Anuarios Alemanes para la Ciencia y el Arte», el órgano de la izquierda hegeliana, que editaba Ruge en Dresden) por presión de Federico Guillermo sobre el gobierno de Sajonia. Marx y Ruge decidieron aunar esfuerzos e invitaron a otros intelectuales y revolucionarios, como Bakunin y Feuerbach, a colaborar en la edición de un órgano que permitiera además una vinculación estrecha con sus camaradas franceses.

Ruge pertenecía a uno de los dos grupos en que se dividió la izquierda hegeliana tras los decretos contra la libertad de prensa de Federico Guillermo IV. Mientras los «críticos críticos» recomendaban la despolitización, Ruge y sus amigos deseaban continuar la lucha política en un terreno si se quiere más práctico y habían establecido contacto con un catedrático de mineralogía que dos años antes había fundado una editorial para publicar las poesías de Georg Herwegh, un poeta muy popular por entonces en los círculos radicales, y que editaba también, bajo la dirección de éste, una revista «que pareció tomar el lugar de los *Deutsche Jahrbücher*».

Hacia finales de 1842 Julius Fröbel consagraba, en efecto, todo su tiempo a la edición de una revista con la colaboración de Moses Hess, Engels y Bakunin, que aparecía dos veces por semana y había adoptado un tono cada vez más democrático. La evolución de Ruge fue similar. Su último artículo en los *Deutsche Jahrbücher*, intitulado «Autocrítica del liberalismo», lo rechazaba a favor de un «Humanismo democrático» que se realizaría mediante la alianza de intelectuales alemanes y franceses. Así pues, «era natural que la revista empezara combinando la teoría de los *Deutsche Jahrbücher* con las ideas prácticas de los *Rheinische Jahrbücher*».[10]

---

10. J.M. Bravo, en la introducción a la edición de los *Anales Franco-Alemanes* en español. Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1973.

El año de 1844 ha quedado por ello definitivamente asociado al desarrollo intelectual del joven Marx. En efecto, no sólo en razón de los famosos manuscritos parisinos que en la edición de Riazanov conocería la posteridad apenas unos 90 años más tarde, sino también en relación con dos ensayos y unas cartas cruzadas con su amigo Arnold Ruge[11] que se publicarían también en febrero de ese año en la revista que editara con éste y cuyo único número (doble) aparecería por entonces en París, se ha podido comprobar que el esfuerzo intelectual de Marx, particularmente fecundo a partir de su reencuentro en esta ciudad, unos meses más tarde, con Engels (que publicaría en la revista su *Bosquejo para la crítica de la economía política*, el primero en la historia de la nueva teoría) avanzaba progresivamente hacia su maduración.

> En la historia política alemana de la primera mitad del siglo XIX, los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*) de Karl Marx y Arnold Ruge constituyen una etapa de suma importancia: continuadores de todo un movimiento filosófico y político que a partir del liberalismo radical tiende a superar no sólo los planteamientos más progresistas en el campo de la burguesía sino también las concepciones más avanzadas del socialismo europeo de su tiempo, para confluir en el comunismo ya germinado, dichos Anales representan en la vida de sus dos colaboradores más importantes, Friedrich Engels y Karl Marx, un momento decisivo en el proceso de clarificación interior que, tras la común experiencia periodística de los años 1842-43 de la *Rheinische Zeitung* (*Gaceta del Rhin*) y de los otros periódicos y revistas democráticas, iba a desembocar para el primero en un examen detallado de la realidad obrera inglesa, por lo tanto europea, y para el segundo en el estudio y profundización de los temas filosóficos, y de superación crítica de las diferentes formas de socialismo «burgués» y «sentimental» que pocos meses después le llevarían a la formulación de una definición del comunismo que acabaría siendo célebre unos años más tarde.[12]

En efecto, en sus cuadernos de lectura escribiría Marx: «El comunismo es, en cuanto negación de la negación, afirmación, por lo tanto, el momento real y necesario para el desarrollo his-

---

11. Véanse pp. 81-91 de la presente edición.
12. J.M. Bravo, *loc. cit.*

tórico futuro, de la emancipación y de la reconquista del hombre. Se trata de la estructura necesaria y el principio propulsor del próximo futuro».

Como afirma el editor de la versión al español, los *Anales franco-alemanes* «constituyen en su conjunto y en su concepción general la culminación, el punto más alto alcanzado por el periodismo radical e incluso socialista del período que antecedió al estallido del 48, el *Vormärz* alemán, una línea de separación, de una parte, frente al protosocialismo utopista o revolucionario de los franceses, de los ingleses y algunos de los sectores del más emancipado proletariado alemán, y de otra, frente al radicalismo extremista alemán, algunos de cuyos exponentes eran colaboradores de la revista».

Los *Anales* representan, por lo tanto, «no sólo una importantísima etapa en el proceso de clarificación interior tanto de Marx como de Engels, sino también una auténtica piedra angular para la izquierda alemana, que a partir de 1844 y hasta 1847, es decir hasta los primeros atisbos del movimiento revolucionario de 1848, se referirá a ellos asumiendo su núcleo de pensamiento y su planteamiento político; así lo prueban las numerosas citas de los artículos de Marx y especialmente de Engels que en los años posteriores (particularmente en la segunda mitad del 44 y del 45) pueden leerse en la prensa diaria y política de Alemania, y mucho más todavía en la prensa suiza, más libre y menos sujeta a los vínculos restrictivos de la censura».[13]

Ya hemos aludido al trabajo de Engels, que en ese año de 1844 se encontraba elaborando su informe sobre *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra,* que publicaría en la primavera del año subsiguiente. Por entonces Marx redactaba sus notas de lectura y de aprendizaje. En el primero de sus cuadernos parisinos resumiría las consideraciones de los economistas burgueses (Smith, Ricardo, MacCulloch, Sismondi, entre otros) para luego reflexionar sobre un hecho que la economía política describe pero no comprende, el trabajo enajenado. Anotaría: «El obrero no sólo produce mercancías, se produce a sí mismo como mercancía...».

También dedicaría un buen espacio a repasar sus ideas sobre Hegel, el maestro, cuyo gran descubrimiento habría consistido en concebir el trabajo como el proceso de *autogeneración* del

13. *Ídem.*

hombre, «y al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo». En realidad, el ensayo que publicara en los Anales, como lo dijera, no debería ser más que una «introducción» a la problemática: la crítica de la filosofía de Hegel, por lo cual se proponía ahora realizar tal crítica en «folletos distintos e independientes del derecho, la moral, la política, etc.», tratando por último «de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí...».

De todas maneras los dos trabajos publicados constituyen ya una primera formulación, un comienzo del nuevo pensamiento, el materialismo histórico.

En primer lugar *Sobre la cuestión judía*, una aguda réplica a dos artículos de Bruno Bauer, que contiene además consideraciones profundas sobre la revolución burguesa y sus instituciones, a las que enjuicia en su unilateralidad, en su carácter abstracto, puramente negativo, como magistralmente lo ejemplifica respecto al concepto de libertad. Fue redactado en Kreuznach, donde pasaba sus primeras semanas como recién casado en casa de su suegra, durante los meses de septiembre y octubre de 1843, y terminado en París, ciudad en donde también redactaría su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Ahora bien, en relación con el artículo polémico con Bauer hay que tener en cuenta ciertos antecedentes.

Apenas el 26 de febrero de 1791 la Asamblea Nacional de Francia había decretado la emancipación jurídica de los judíos. Ellos habían vivido enquistados en el *ancien regime* y, como lo sostiene Abraham León (un estudioso del asunto que fue asesinado por los nazis en un campo de concentración), se habían visto obligados a refugiarse en las actividades comerciales y usurarias porque durante el período de gestación de la Europa cristiana a ellos no les fue permitido dedicarse a otras actividades como, por ejemplo, la posesión y el cultivo de la tierra.

Durante la revolución francesa, primero a través del acto legislativo de febrero del 91 y luego a través del gran Sanedrín que convocara Napoleón en 1806, se les abrió a los judíos la posibilidad de hacerse ciudadanos cabales. Sin embargo, tras su derrota, los pasos que se habían emprendido en ese sentido se echaron para atrás.

Durante la época de la restauración, que es la época en que crecen Marx y los jóvenes hegelianos, todos ellos mayores que Marx —como

lo era Bruno Bauer, a varios de cuyos cursos en la Universidad de Bonn él asistiría— tuvieron estos que volver a enfrentar el problema y lo hicieron en el interior de una discusión sobre la actualidad y vigencia —o no vigencia— de la religión.

En efecto, los años treinta del siglo XIX, tras la muerte de Hegel en 1831, presenciaron un gran auge de la discusión sobre temas religiosos. Inclusive, en un escrito que es contemporáneo por su publicación a *Sobre la cuestión judía*, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, lo dice Marx en la primera frase: «En Alemania la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su culminación y la crítica a la religión es la premisa de toda crítica».[14]

Porque tras la muerte de Hegel, cuando se formaron las dos vertientes de los «viejos hegelianos» o hegelianos de derechas y los «jóvenes hegelianos» o hegelianos de izquierdas, se volvió a plantear el problema, que aparecía íntimamente vinculado a la política de la restauración en la medida en que ésta quiso serlo del Estado cristiano, el Estado absolutista anterior a la revolución francesa, esa política que identificamos con el Congreso de Viena, con la figura del príncipe de Metternich; con la *Santa Alianza*, que encabezaba el zar Alejandro I y consideraba de nuevo la legitimación del Estado a partir de su vinculación con la religión cristiana.

Por ello los hegelianos de izquierdas o jóvenes hegelianos, que a partir de Hegel habían emprendido una reflexión muy pertinente sobre el asunto de la religión (el hegelianismo en esa materia no era otra cosa que una secularización y radicalización de la Reforma) tenían necesariamente que intervenir en la discusión.

Ésta ponía al orden del día, por una parte, una visión secular de la *Vida de Jesús*, como la que con ese título propondría David Federico Strauss en 1835, así como una crítica científica, con el mayor rigor filológico, que tuviera en cuenta lo que unas generaciones antes había introducido Schleiermacher en la lectura de los textos sagrados: la hermenéutica, su interpretación rigurosa desde el punto de vista filológico, como la que precisamente emprendiera Bruno Bauer en su *Crítica de los evangelios sinópticos*, una crítica que, entre otras cosas, mostraba las contradicciones existentes entre los tres primeros evangelios (los de Marcos, Mateo

---

14. Véase p. 95 de la presente edición.

y Lucas) porque en algunos de ellos aparecen registrados detalles y milagros que no registran los otros y a su vez se diferencian notablemente del último, el de San Juan, posterior por lo menos en unos treinta o más años y que además aparece, ya desde el primer versículo, evidentemente influido por la cultura helenística, pues en él se menciona que el *Logos* «se hizo carne y habitó entre nosotros», una referencia y noción por completo ajenas a la tradición judaica y muy característicamente helénica.

Precisamente Bruno Bauer se dedicó a discutir sobre el asunto y por ello fue acusado de ateísmo, razón por la cual se le negó en 1841 la renovación de su contrato como docente en la Universidad de Bonn. Marx, que se acababa de doctorar en filosofía *in absentia* en la Universidad de Jena, contaba con la ayuda de Bauer para hacerse él mismo *privatdozent* e iniciar la carrera universitaria; pero a consecuencia del conflicto de aquél con las autoridades de la universidad no pudo hacerlo y, como ya lo hemos relatado, por intermedio de Moses Hess, que lo admiraba profundamente, se vinculó a la recientemente fundada *Gaceta del Rhin* (*Rheinische Zeitung*) de la que pronto se convertiría en jefe de redacción, hasta su renuncia a comienzos del 43, motivada por su renuencia a aceptar las sugerencias de los propietarios para que morigerara sus críticas al régimen autocrático del zar Nicolás I que a través de su embajador en Berlín se había quejado ante el gobierno prusiano, cuando decidió, junto con su amigo Arnold Ruge, también hegeliano de izquierdas, trasladarse a París para editar allí la que sería la revista de pensamiento radical más importante del momento en Europa, los *Anales franco-alemanes*, que ya hemos mencionado y de la cual sólo aparecería un primer número doble en el que precisamente publicaría su respuesta a los dos escritos que Bauer había editado en ese año de 1843 con los títulos «La cuestión judía» y «La capacidad de los actuales judíos y cristianos para emanciparse», así como su *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, dos ensayos que tienen detrás de sí la experiencia y el conocimiento detallado que adquirió Marx sobre el episodio que mencionaba al comienzo, la revolución francesa.

Porque, tal y como lo ha demostrado el investigador suizo Paul Kägi en un libro intitulado *La génesis del materialismo histórico*,[15] las lecturas que hizo Marx recién llegado a París fueron

15. Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad.* Trad. de Ulises Moulines. Ediciones Península, Barcelona, 1974.

muy pertinentes y minuciosas: Thiers, Guizot, la «Historia parlamentaria» de la revolución, de Buchez y Roux, las actas de los debates en la Convención, las memorias de algunos de los convencionistas y las de madame Roland, por ejemplo.

Ahora bien, para entrar en materia, quisiera en primer lugar citar dos párrafos del texto extenso de Bauer (pues el otro texto, «La capacidad de los judíos y cristianos actuales para emanciparse», es un texto muy breve, de apenas unas 8 páginas) porque ya allí se percibe un hegelianismo de segunda o de tercera: los hegelianos de izquierdas eran en muchos sentidos meros epígonos que no alcanzaban la altura del maestro y no hubieran aportado nada si no hubiesen tenido detrás de sí la obra de ese coloso: en realidad, el único hegeliano de izquierdas que se colocó a la altura del maestro fue Marx, el único pensador genuino de la herencia de Hegel y quien, sin embargo, en más de un sentido deja ver en su pensamiento y en sus escritos una huella, la impronta del maestro, así llegase a ser plenamente consciente de la necesidad de superarlo.

Por eso es tan importante ir a las fuentes y llevar a cabo una lectura crítica de las mismas. Citaremos dos párrafos de Bauer en los que se percibe ese discurso tan diferente a la argumentación de Marx, por ejemplo en la utilización, muy ligera por parte de Bauer, del concepto de «esencia». Porque hablar de una esencia del judío no tiene sentido. Dice lo siguiente: «La cuestión es más bien saber si el judío como tal, es decir, el judío que reconoce él mismo que está obligado por su verdadera naturaleza a vivir en una eterna separación de los otros, es capaz de recibir los derechos universales del hombre y acordarlos a los demás. Su religión y sus costumbres lo obligan a una separación eterna. ¿Por qué? Porque ellas constituyen su esencia, pero en tanto que él opone esta esencia a lo que otros consideran su esencia y lo excluyen de ella, su esencia no lo hace hombre sino judío, del mismo modo que la esencia que anima a los otros no los hace tampoco hombres, sino cristianos o mahometanos. Sólo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente si abandonan la esencia particular que los separa y los obliga a la separación eterna, sólo así pueden reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia».

Y unos renglones más adelante: «Mientras sea judío es preciso que la esencia limitada que hace del judío salga victoriosa

sobre su esencia humana. La cuestión consiste mucho más en saber si en el Estado cristiano como tal hay derechos universales y no solamente privilegios particulares».

Según me parece, ya basta lo anterior para comprender la crítica que hace Marx a Bauer, al plantear éste una emancipación del judío que en el fondo consistiría en que dejara de ser judío. Como individuo, en su proyecto personal de vida, es indudable que Marx dejó de ser judío. Aunque no todos los judíos secularizados dejaran de serlo. Sigmund Freud, por ejemplo, se consideraba agnóstico e inclusive ateo, pero nunca dejó de ser judío, en el sentido de haber abandonado los rituales, las costumbres y el vínculo afectivo con su pueblo, lo que en mi opinión tiene su sentido porque no se puede decretar la secularización.

Frente a los planteamientos de Bauer, lo que sostiene Marx es básicamente que no existe una «esencia judía», que no hay una manera excluyente de ser que consista en ser judío, sino que la referencia fundamental del judío ha sido y sigue siendo el dinero; que los judíos se han dedicado al comercio del dinero, a la usura, tal y como también lo sostendrá Werner Sombart en su libro intitulado *Los judíos y la vida económica*: que se refugiaron en el negocio del dinero.

Inclusive, en las monarquías y en los principados absolutistas de Europa se creó desde el siglo XVII la institución del «judío cortesano» (*Hofjude*), que era quien manejaba la política económica, por lo cual ello resultó en una de las causas del antisemitismo porque el pueblo campesino, que no sabía de economía, con mayor o menor razón le atribuyó al judío la política fiscal, los impuestos que lo agobiaban. Ese capitalismo anterior al capitalismo —como lo llama Abraham León— se personificaba en el judío y por ello dio origen al antisemitismo en el oriente de Europa, en donde una economía campesina, una economía productora de bienes de uso, resultaba siempre supeditada a los préstamos usurarios de los judíos. En Polonia, en Lituania, en Rusia, por ejemplo.

Y por eso fue allí donde se originó el antisemitismo que luego adoptaron los nazis. Venía de la Rusia zarista de los años ochenta del siglo XIX y llegó a Alemania a través de los barones, de los terratenientes del Báltico que se vincularon al movimiento nacional-socialista. Esa inquina y ese rencor hacia el judío tenía que ver con la supeditación a él de comunidades dedicadas a la economía

de bienes de uso, la economía campesina, pues era él quien ejercía esas funciones que luego se universalizaron cuando la usura pasó a ser una práctica corriente de la sociedad burguesa.

De ahí que Marx lo que planteará sobre el problema judío es lo que él llama la «judaización» de la sociedad, al considerar que el fundamento de la religión judía es, según dice, la necesidad práctica, el egoísmo, o sea el ansia de acumulación de riquezas. Como sostiene Marx, «el monoteísmo del judío es por ello en la realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa ha terminado de engendrar completamente de su seno el estado político. El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero». Y más adelante: «El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él. El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en el Dios del mundo, el cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente el cambio ilusorio. La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe ciertamente, pero sólo en la imaginación». Por lo cual argumenta Marx que la verdadera emancipación del judío será la emancipación de la sociedad con respecto del judaísmo, respecto del judaísmo que se ha convertido en capitalismo.

Éste es ya un planteamiento materialista, revolucionario, no un planteamiento racista. El problema no reside en la esencia del judío sino en la estructura de la moderna sociedad capitalista. De ahí que, como en el otro escrito publicado simultáneamente con *Sobre la cuestión judía*, lo que, en un discurso por lo demás cargado de feuerbachianismo, propone Marx, sea la «emancipación humana», la misma expresión que utiliza en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* cuando afirma que la tarea del proletariado consiste en llevar a cabo una revolución que elimine el capitalismo, la sociedad de clases y la religión del dinero:

> Porque la esencia real del judío se ha realizado y secularizado en general en la sociedad burguesa, por ello la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la irrealidad de su esencia religiosa, que no es justamente sino la concepción ideal de la necesidad práctica. Así pues, no es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío sino como la limitación judaica de la sociedad. Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia empírica del judaísmo, con la usura y sus premisas, será imposible el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre. La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad respecto del judaísmo.[16]

Frente a la cuestión, frecuentemente planteada, sobre si en los planteamientos de Marx en la polémica con Bauer pudiera percibirse una manifestación de «antisemitismo» de su parte, consideramos necesario aclarar que, en nuestro parecer, tanto como en su crítica a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de agosto de 1789 en el mismo texto, el análisis resulta unilateral, incompleto. Nos limitaremos en esta ocasión a registrar la posición de Marx, utilizando para ello algunos fragmentos de su artículo polémico con Bruno Bauer. Para ilustrar la unilateralidad de su planteamiento sobre el asunto podría ser suficiente recordar, por ejemplo, que las primeras setenta páginas de la obra *Les origines du communisme* de Gérard Walter —autor, entre otras, de una biografía de Lenin— están consagradas, como lo dice el título de la primera parte, a «Los elementos de la doctrina social del antiguo testamento». El primer capítulo se intitula precisamente «La propaganda anticapitalista del profetismo judío».[17]

Según Engels, quien lo afirma en un escrito muy posterior —su *Contribución a la historia de la liga de los comunistas*—, «fue Marx, en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*, quien primero expuso el pensamiento fundamental del materialismo histórico, que no es en general el Estado el que condiciona y

---

16. Véase p. 204 de la presente edición.
17. Gerhard Walter, *Les origines du comunisme*. Petite Bibliotheque Payot, París, 1975.

regula la sociedad burguesa sino a la inversa y que, por lo tanto, la política y la historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y del desarrollo de éstas, y no al revés». Lenin, por su parte, en un folleto intitulado *Carlos Marx, una introducción al marxismo*, afirma que «en sus artículos publicados en esta revista Marx aparece ya como el revolucionario que proclama la crítica implacable de todo lo existente y en particular la crítica de las armas, que apela a las masas y al proletariado».

En efecto, como reconocería Marx unos años más tarde en su prefacio a la *Crítica de la economía política*, su examen de la filosofía hegeliana del derecho fue el camino que lo llevó a la formulación de su principio: «El primer trabajo que emprendí para solucionar las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho hegeliana... Mi investigación me llevó a la conclusión de que tanto las relaciones legales como las formas de Estado no se pueden entender por sí mismas ni por la llamada evolución general de la mente humana sino que más bien tiene sus raíces en las condiciones materiales de la vida, la suma total de lo que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, resume bajo el nombre de "sociedad burguesa". Pero la anatomía de la sociedad burguesa debe buscarse en la economía política».

Auguste Cornu, de su parte, resume en su monumental estudio sobre el desarrollo intelectual de los fundadores del socialismo científico la importancia de estos escritos en los siguientes términos:

> Por su crítica de la filosofía del derecho de Hegel y por sus artículos de los *Anales franco-alemanes*, Marx había comenzado a sentar las bases del materialismo histórico y del socialismo científico. Conservando de Hegel la concepción del desarrollo dialéctico de la historia determinado por leyes objetivas, consideraba, a diferencia de Hegel, que este desarrollo no era la obra del espíritu absoluto sino de la actividad política y social, y comenzó a darse cuenta del papel primordial de la propiedad privada en la constitución de la sociedad burguesa y de la lucha de clases en la transformación social. Sobrepasaba al mismo tiempo que el idealismo hegeliano el humanismo de Feuerbach. Considerando aún con Feuerbach la supresión de la enajenación como la condición necesaria de la emancipa-

ción humana, concebía a diferencia de éste la cuestión de la enajenación no desde un punto de vista religioso sino desde el punto de vista social, lo que determinaba en él una concepción nueva del individuo, de la sociedad y del Estado. En su crítica a la filosofía del derecho de Hegel consideraba él que el hombre no puede llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza ni en la sociedad burguesa ni en el Estado político y concluía en la necesidad de reemplazarlos por una forma nueva de sociedad y de Estado que él llamaba la verdadera democracia.

Según Cornu, precisamente la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* mostraba la forma como Marx, «pasando del democratismo al comunismo comenzaba a experimentar profundamente la influencia del proletariado revolucionario y mostraba que la abolición de la propiedad privada sería la obra de una revolución proletaria que instauraría el comunismo. Por su concepción sobre el papel determinante de las luchas de clases en el desarrollo histórico Marx se libraba cada vez más de la ideología feuerbachiana y realizaba un progreso muy importante en la elaboración del materialismo histórico».[18]

Lo que hemos querido resaltar al citar las opiniones de algunos de los intérpretes de Marx —de Engels a Cornu, pasando por Lenin y el editor de los *Anales* en español— es la condición de ruptura, aunque en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, la novedad del pensamiento que aportaron Marx y Engels a la humanidad histórica, no precisamente como un dogma cerrado que pudiese devenir, para decirlo con Adorno, una «religión oficial de Estado», sino para desarrollarse en el tiempo, en un permanente y continuo proceso de enriquecimiento y ampliación.

Quisiéramos agregar a las consideraciones mencionadas otras de Herbert Marcuse, provenientes de su segundo libro sobre Hegel, que escribiera en Nueva York en el año de 1940, en plena guerra, precisamente con el propósito de recuperar su obra para la tradición del pensamiento radical y superar el malentendido impulsado por los nuevos hegelianos de derechas, como el italiano Gentile, que al aceptar el ministerio de la cultura en el gabinete de Mussolini declaró expresamente reconocer como liberal en

---

18. Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome III: Marx à Paris*. P.U.F., París, 1962, pp. 1-2.

el régimen del *Duce* la realización del «Estado ético», o como los profesores de la Alemania nazi.[19] Por tratarse de un fragmento clásico sobre los orígenes de la teoría crítica, nos proponemos glosar algunos párrafos del capítulo segundo de la segunda parte del libro, intitulado *Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad.* Sección primera: *La negación de la filosofía*:

> La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos. Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico.

Es natural que en el desarrollo de Hegel a Feuerbach y a Marx «se perciban algunos de los conceptos fundamentales del primero, pero no es posible abordar la teoría marxista mostrando la metamorfosis de las viejas categorías filosóficas». Pues cada uno de los conceptos de la teoría marxista tiene una fundamentación material diferente, «así como la nueva teoría tiene un nuevo marco y una nueva estructura conceptual que no puede ser derivada de teorías anteriores».

Sostiene Marcuse que tal superación en los conceptos mismos de la reflexión proviene del propósito del pensar, en los dos casos diferente. Para abordar la teoría marxista se debe decir, en primer lugar, «que en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente mientras que en Marx se refieren a la negación de este orden». Y concluye que la teoría de Marx es una crítica, «en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente».

De otra parte, no debemos olvidar el papel que en la superación de la filosofía y específicamente en el abandono de la «filosofía de la identidad» (Max Horkheimer) de Hegel desempeñaría el influjo de Feuerbach, particularmente el más reciente Feuer-

---

19. Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.* Trad. de Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Alianza Editorial, Madrid, 1972.

bach (por entonces) que tras publicar su *Esencia del cristianismo* (1841) había dado a conocer dos trabajos breves, los *Principios de la filosofía del futuro* y las *Tesis provisionales sobre la reforma de la filosofía,* ambos publicados en Zurich, en las *Anécdotas* de Ruge primero y luego como folleto (1843), en los que proponía una «no-filosofía» y reivindicaba, frente a la hegemonía del espíritu absoluto de Hegel, la realidad de ese ser que sufre y padece, ese sujeto de pasiones que es el hombre.

Por ello, todavía en las primeras páginas de los cuadernos parisinos se puede leer: «De Feuerbach apenas proviene la crítica *positiva* humanística y naturalística. Mientras más discreto más seguro, profundo, amplio y consistente es el efecto de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos desde la Fenomenología y Lógica hegeliana en los que se encuentra una verdadera revolución teórica».

Sin embargo, ya en la primera de sus famosas once tesis sobre Feuerbach (que editaría Engels 5 años después de su muerte) escribiría Marx que el defecto fundamental de todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach, consistiría «en que el objeto, la realidad, sensibilidad, sólo se percibe bajo la forma del objeto o de la intuición y no como actividad humana sensible, como *Praxis,* no subjetivamente», razón por la cual, como lo afirma en las tesis nueve y diez, «a lo más a que llega el materialismo de la intuición [es decir, el de Feuerbach, que no concibe la sensibilidad como actividad práctica] es a la intuición de los individuos particulares y de la sociedad burguesa»; por lo cual el punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa, mientras el del nuevo sería «la sociedad humana o la humanidad social».

En el escrito sobre el «Concilio de Leipzig» y otros: la *Ideología Alemana,* que reunió a los dos amigos en el común propósito de realizar un balance y saldar cuentas con sus antiguos contertulios, los «críticos críticos» de la izquierda hegeliana, que recomendaban la despolitización, hace ver otra carencia en Feuerbach que es consecuencia de la anterior: éste no percibe la historia en la realidad, la ve sólo como un «objeto», desde una posición abstracta que ya ha sido superada por Hegel. Pues ésta no es «tan sólo substancia sino también y precisamente sujeto» (*Fenomenología del espíritu*, introducción). Y, como agregaría Marx, Praxis: «Cuando [Feuerbach] es materialista no considera la historia y cuando considera la historia no es materialista».

Pero lo decisivo en el proceso de la superación de la filosofía, tanto frente a Hegel como frente a Feuerbach, fue reconocer un elemento que resultaba excluido, porque siempre lo estuvo: el proletariado.

En el capítulo IV de su *Fenomenología* había descrito Hegel la aventura de la autoconciencia, el proceso de la historia humana, en los términos de un enfrentamiento a muerte entre el señor y el esclavo. Y había llegado a afirmar que el siervo llegaría a conquistar su dignidad, que el señor le niega para ser el señor que es. Porque el siervo *trabaja* y con su trabajo sienta los fundamentos de todo el mundo de la cultura, que no disfruta él sino su señor, por esto mismo será el siervo quien al final venza, reconociéndose en sí y para sí en el disfrute de su libertad, como ser específico (*Gattungswesen*, otro fecundo concepto feuerbachiano) y heredero de toda la cultura, de toda la larga memoria de la especie humana.

Hegel había afirmado el trabajo como la esencia del hombre, su concepto fue considerado por Marx como una contribución decisiva:

> Lo grandioso de la *fenomenología* hegeliana y de su resultado final, la dialéctica de la negatividad como el principio motor generador, es, pues, que Hegel de una parte conciba la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación y como superación de esa alienación y capte por tanto la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivo porque verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento real, activo, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus fuerzas genéricas, lo que a su vez sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia, y se comporta ante ellas ante objetos, lo que a su vez hace posible solamente y ante todo la forma de enajenación [Manuscritos de París].

Había afirmado Hegel igualmente que la división del trabajo y la interdependencia general de los trabajos individuales en el sistema de las necesidades «determinan al mismo tiempo el sistema del Estado y la sociedad». Además —dice Marcuse— el proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la conciencia, pues la lucha a muerte entre el señor y el siervo «abre el camino a la libertad autoconsciente».

Pero, además, ya Hegel había reinterpretado en forma peculiar el problema del antagonismo que subyace al que hemos reseñado, el de la relación sujeto-objeto, en la cual, como afirmó, «el objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana».

Al extraer consecuencias radicales del descubrimiento cartesiano, que había conducido a una más precisa y rigurosa formulación en las *Críticas* de Kant, Hegel había llevado la filosofía burguesa al umbral de su propia negación, «constituyendo así el único vínculo entre la vieja y la nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría de la sociedad». Con el sistema hegeliano «toca a su fin la época de la filosofía moderna que había comenzado con Descartes y que había encarnado las ideas básicas de la sociedad moderna: fue el último en interpretar el mundo como razón...».

La intención de Marcuse es hacer ver de qué manera la herencia de Hegel no está presente en los escritos de los epígonos —jóvenes o viejos hegelianos, de izquierdas o de derechas— sino que asumirá una nueva forma a través de una nueva formulación que, al mismo tiempo, corresponderá a su superación y disolución: la *teoría crítica de la sociedad,* el pensamiento materialista moderno:

> La herencia histórica de la filosofía de Hegel, por ejemplo, no pasó a los hegelianos (de izquierdas o de derechas); ellos no fueron los que mantuvieron vivo el verdadero contenido de esta filosofía. Por el contrario, las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría social marxista.

Sin embargo, como resalta en particular Cornu, lo decisivo en esta transición y superación, tal como se expresa en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* fue el hecho de que Marx, al pasar de la democracia radical al comunismo, «comenzaba a experimentar profundamente la influencia del proletariado revolucionario y mostraba que la abolición de la propiedad privada sería la obra de una revolución proletaria que instauraría el comunismo...».

El paso del idealismo subjetivo al idealismo objetivo había mostrado al mismo tiempo sus límites. Era también la culmina-

ción de un proceso, representaba el derrotero de la conciencia burguesa y participaba de su contradicción. En tal condición era él precisamente su plenitud: cultura afirmativa que debía ser sometida a una radical interrogación en la crítica de la ideología.

«La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón la verdad del todo queda destruida». Según el joven Marx tal elemento existía en el proletariado. «La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que él representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletariado no es la realización de las potencialidades humanas, sino lo contrario. Si la propiedad constituye la principal dotación de una persona libre, el proletario no es libre ni tampoco es una persona, ya que no posee propiedad alguna. Si el ejercicio del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía constituyen la esencia del hombre, el proletariado está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite el tiempo para dedicarse a estas actividades».

Marx descubre la «misión histórico-universal» del proletariado en relación con su análisis de la desastrosa situación alemana, a la cual consagra también las cartas que desde Kreuznach le envía a lo largo del verano de 1843 a su amigo Ruge y que también aparecerían en el primero y único número de los *Anales franco-alemanes*, porque también descubre que en Alemania, donde la burguesía es débil y medrosa, la revolución burguesa, «meramente política», no es posible y sólo lo será esa revolución más radical que ha profetizado Babeuf.

Se pregunta: «¿dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?», para dar la siguiente respuesta:

> En la formación de una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama para sí ningún derecho universal porque no se comete contra ella ninguna injusticia especial sino la injusticia pura y simple, que no puede apelar ya a un título histórico sino simplemente al título humano; que no se halla en ninguna índole de contraposición global con los supuestos del estado alemán, una esfera por último que no puede eman-

> ciparse a sí sin emanciparse de todas las esferas de la sociedad y al mismo tiempo emanciparlas a todas ellas; una esfera que es en una palabra la pérdida total del hombre y que por lo tanto solo puede ganarse a sí misma por la recuperación total del hombre: esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado.[20]

Pero además, la existencia del proletariado no sólo cuestiona la sociedad racional de la *Filosofía del derecho* de Hegel, ella cuestiona la totalidad de la sociedad burguesa.

> El proletariado se origina en el proceso del trabajo y es el ejecutor efectivo o el sujeto del trabajo en esta sociedad. No obstante, el trabajo, como lo mostró el mismo Hegel, determina la esencia del hombre y la forma social que ésta adopta. Entonces, si la existencia del trabajo testimonia la pérdida completa del hombre y esta pérdida es el resultado de la forma de trabajo en que se basa la sociedad burguesa, la sociedad es totalmente viciosa y el proletariado expresa una negatividad total, el sufrimiento universal y la injusticia universal. La realidad de la razón, del derecho y de la libertad, se convierte entonces en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud. La existencia del proletariado ofrece así un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad social mismas niegan así la filosofía. La crítica de la sociedad no puede ser llevada a cabo por la doctrina filosófica, sino que se convierte en una tarea de la práctica socio-histórica.

Esta última afirmación de Marcuse resume el proceso de transición, el radical replanteamiento y el propósito de este nuevo pensar que ha emergido de los propios hechos históricos —como su conciencia— y en el que convergieron, en las personas de dos intelectuales radicales de extracción burguesa que cuando iniciaron su intensa amistad y su fecunda reflexión debían contar unos 25 y 23 años respectivamente, tres grandes momentos de la cultura y de la historia de la especie humana. Como explicara Lenin en su forma característicamente sencilla en su folleto de divulgación para los trabajadores rusos sobre las fuentes del marxismo: la filosofía alemana, la economía política inglesa, el socialismo utópico francés.

---

20. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, introducción.* Véase p. 108 de la presente edición.

No debemos olvidar que cuando, a finales de octubre de 1843, Marx llegó a París, fue introducido por Moses Hess y Georg Herwegh en las sociedades secretas socialistas y comunistas, así como en las asociaciones de artesanos alemanes emigrados, radicándose en una ciudad en la cual los jacobinos habían erigido su dictadura unos cincuenta años atrás y en donde tras su caída un revolucionario intrépido a quien se llamó Graco Babeuf había proclamado la comunalización de los bienes. Había escrito: «La revolución francesa no es más que la precursora de otra más radical y consecuente, que será la última».

En la década de los cuarenta, que corresponde a la estadía de Marx en la ciudad, los obreros parisinos leían el relato de su «conspiración de los iguales» que recordaba cómo había sido traicionado y finalmente sacrificado, con muchos de sus camaradas. Uno de ellos, salvado de la matanza, había escrito el folleto, que circulaba entre los obreros y aprendices y preservaba la memoria de su lucha. Se llamaba Filipo Bounarroti, era un vástago proletario del gran escultor.

Marx lo leyó, de la misma manera que leyó los escritos de Proudhon, un obrero tipógrafo con quien simpatizó en un comienzo aunque luego le atacara mordazmente. Los de Saint-Simon, el conde industrialista que tanto admirara su suegro; los de Richard Owen, un millonario inglés que quería transformar sus hilanderías en templos de la fraternidad humana; los de Charles Fourier, el misántropo empleado de comercio que anticipándose a Wilhelm Reich imaginaba al hombre libre y autorregulado en el inocente disfrute de sus pasiones.

Durante la década de los cuarenta, el período clásico de la burguesía que retrataría Honorato de Balzac —uno de sus autores favoritos—, se formó también esa aguerrida clase obrera que en febrero del 48 daría al traste con la monarquía de julio, señalando con su heroísmo el camino de las barricadas a sus hermanos de clase en el continente. Una carta que la «Liga de los comunistas», incipiente organización de obreros y artesanos que había celebrado su congreso inaugural el año anterior y tenía su sede en Londres, enviara unas semanas antes a Marx y Engels, parece haber sido escrita por la mano de la historia. En ella los proletarios urgen a estos dos intelectuales que traicionando los intereses de su clase de origen se han adherido a la causa de los trabajadores a cumplir con su compromiso y dar término a la redacción del «Manifiesto» que se les ha encomendado.

Apareció, en efecto, por los días en que comenzaba la revolución. Mientras Luis Felipe y Metternich iniciaban su exilio en Londres, el proletariado de París, de Viena y Berlín, de Dresden y Praga, estrenaba sus banderas. Quienes leyeron a Buonarrotti encontraron en el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels un nuevo capítulo de su propia historia. El último, ese capítulo que él mismo, en sí y para sí, habría de escribir con sus actos, el de su liberación.

RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, 1 de marzo de 2004

PRESENTACIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN*

Esta compilación de textos de Karl Marx obedece a dos propósitos fundamentales: de una parte le permitirá al lector seguir la evolución política del joven Marx desde su encuentro con el Hegelianismo y las posiciones demócratas-revolucionarias, hasta su definición comunista. Por otra parte, el conjunto de estos artículos reúne los elementos básicos de la crítica de Marx al Derecho y al Estado burgueses.

Esta compilación, sin la *Carta al padre*, fue publicada a comienzos de la década por *Spartacus, Cahiers mensuels* en París y de allí surgió la idea de hacer esta edición española. Sin embargo, la traducción es hecha directamente del alemán en base a la edición del Institut für marxismus-leninismus beim ZK der SED de las *Werke* de Karl Marx y Friedrich Engels publicadas por Dietz Verlag, Berlín, en 1971.

El traductor, para quien vale un reconocimiento muy especial por el cuidado y dedicación que puso en este trabajo, recomendó la inclusión de la *Carta al padre* para que esta compilación pudiera cumplir más exactamente con el primer propósito señalado.

El Editor

---

* Editorial Eris, Bogotá, 1978 (no incluía *La cuestión judía*, que fue publicada en *Argumentos*, n.° 28-29, «Derechos Humanos», Bogotá, septiembre de 1992).

CARTA AL PADRE

PRESENTACIÓN

Ésta es la única carta a un pariente que se conserva de la época de estudiante de Marx y simultáneamente el primer escrito que conocemos de él. Fue publicada por primera vez en 1897 en el *Neue Zeit* (*Tiempo Nuevo*), la revista que dirigía Karl Kautsky, acompañada de una extensa nota aclaratoria de Eleanor Marx-Aveling. [Nota de la edición alemana.]

CARTA AL PADRE

Berlín, a 10 de noviembre de 1837

¡Querido padre!

Hay momentos en la vida que se sitúan como señales fronterizas ante una etapa recorrida, pero que al mismo tiempo señalan con determinación en una nueva dirección.

En tales momentos de transición nos sentimos apremiados a contemplar el pasado y el presente con la mirada de águila del pensamiento para llegar a la conciencia de nuestra posición real. Sí, incluso la historia universal gusta de tal mirada retrospectiva y se contempla a sí misma, lo que frecuentemente le imprime la apariencia del retroceso y el remanso, mientras ella solamente se acomoda para comprenderse y penetrar espiritualmente en su propia obra, la obra del espíritu. Pero en tales momentos el individuo se hace lírico, ya que toda metamorfosis es en parte un canto de cisne, en parte la obertura de un gran y nuevo poema que busca forma en colores todavía borrosos o espléndidos. Y, sin embargo, quisiéramos erigir un monumento a lo ya vivido, de manera que recupere en el sentimiento el lugar que perdió para la acción. ¿Y dónde encontraría un asilo más santo que en el corazón del padre, dónde el más benévolo de los jueces, el más íntimo de los amigos, el sol del amor, cuyo fuego calienta lo más íntimo de nuestros esfuerzos? ¿De qué mejor manera recibiría mucho de lo equívoco y reprochable su perdón y su arreglo si no cuando resulta la manifestación de una circunstancia esencialmente necesaria, cómo se podría, por lo menos, retirar al frecuentemente fastidioso juego de la casualidad y del extravío del espíritu, el reproche del corazón deformado?

Si ahora, al final de un año vivido aquí, lanzo una mirada retrospectiva a las condiciones y circunstancias del mismo y así, querido padre, doy respuesta a tu tan querida carta de Ems, espero me sea permitido contemplar mi situación como en general considero la vida, como la expresión de un actuar espiritual que germina y toma forma en todas las direcciones, en el saber, el arte y la vida privada.

Cuando os dejé había nacido para mí un nuevo mundo, el del amor; y era el comienzo de un amor embriagado por la nostalgia y vacío de esperanza. Incluso el viaje hacia Berlín, que en otras circunstancias me hubiera fascinado en el más alto grado y me hubiera impulsado a contemplar la naturaleza, me hubiera inflamado de ansia vital, me dejó frío, me deprimió ostensiblemente, pues las rocas que contemplaba no eran más rudas, no eran más atrevidas que las impresiones de mi alma; las amplias ciudades no eran más vivientes que mi sangre, los banquetes de las pensiones no eran más recargados e indigeribles que los paquetes de fantasía que llevaba conmigo y, finalmente, el arte no era tan bello como Jenny.[1]

Una vez llegado a Berlín rompí todos los vínculos que hasta entonces persistían, hice con desagrado escasas visitas y busqué adentrarme en las ciencias y el arte.

De acuerdo con la situación espiritual entonces tenía que ser necesariamente la poesía lírica el primer proyecto, por lo menos el más agradable, el más próximo; pero como resultado de mi situación, y de todo mi desarrollo anterior, fue puramente idealista. Mi arte, mi cielo, se convirtió en un más allá tan lejano como mi amor. Todo lo real se diluye, todo lo difuso no encuentra límites. Ataques al presente, sentimiento pulsado ampliamente y sin forma; nada de naturaleza, todo construido sobre la luna, el antagonismo total entre lo que es y lo que debería ser; reflexiones retóricas en lugar de pensamientos poéticos, pero talvez un cierto calor de la sensación y una búsqueda de aliento caracterizan todos los poemas de los primeros tres tomos, que recibió Jenny enviados por mí. Toda la extensión de una fibra que no conoce límites brota en las más diversas formas y hace del «poetizar» un «ensanchar».

---

1. Jenny von Westphalen, con quien Marx se había comprometido poco antes de escribir esta carta. El casamiento tuvo lugar en el mes de junio de 1843.

Pero en adelante, la poesía sólo podría y debería ser compañía; tenía que estudiar jurisprudencia y sentía sobre todo el impulso a emprenderlas con la filosofía. Ambas cosas resultaron tan ligadas, que trabajé de manera puramente acrítica, sólo escolarmente, en parte a Heineccius, Thibaut y las *Fuentes*,[2] traduciendo por ejemplo al alemán los 2 primeros libros de Pandectas, pues en parte buscaba introducir una Filosofía del Derecho a través del dominio del derecho. Como introducción adelanté algunas frases metafísicas y llevé esta obra desgraciada hasta el Derecho Público, un trabajo de cerca de 300 cuartillas.[3]

Sobre todo se destacaba aquí, de la manera más perturbadora, la misma contraposición entre lo real y lo que debe ser, que es propia del idealismo y que era el origen de la torpe e incorrecta división. En primer lugar venía la «metafísica del derecho» bautizada así, tan piadosamente, por mí; ello significaba los principios, las reflexiones, las definiciones, separados de todos los derechos reales y de toda forma real del Derecho, tal y como acontece en Fichte, sólo que en mi caso parecía más moderno y con menos contenido. Además, la forma no científica del dogmatismo matemático, en el cual el sujeto merodea alrededor de la cosa, razona aquí y allá sin que la cosa misma se conforme a sí misma desplegándose en toda su riqueza y como algo viviente era de antemano el primer obstáculo para llegar a comprender lo verdadero. El triángulo permite al matemático construir y probar que permanece siendo pura representación en el espacio, que no se desarrolla hacia algo nuevo; se lo debe colocar al lado de otras cosas y entonces tomará una posición diferente y esto diferente que se añade a lo mismo le da a él relaciones y verdades diferentes. Al contrario, en la expresión concreta del mundo viviente del pensamiento, como lo es el Derecho, el Estado, la naturaleza, como lo es toda la filosofía, el objeto mismo debe ser espiado, debe ser acechado; clasificaciones arbitrarias no deben ser impuestas desde fuera, la razón (*Vernunft*) de la cosa misma debe continuar rodando como algo en pugna consigo mismo y encontrar en sí su unidad.

Como parte segunda venía luego la Filosofía del Derecho, esto es, según mi parecer entonces, la consideración del desarrollo

2. Se refiere a la obra de von Savigny *Las Fuentes del Derecho*.
3. No se ha conservado el trabajo a que alude Marx.

del pensamiento en el derecho positivo romano, como si el derecho positivo en su proceso de pensamiento (y no estoy pensando en sus determinaciones puramente finitas) pudiese ser en general algo real, diferente a la conformación del concepto de derecho, que sin embargo debería ocupar toda la primera parte.

Esta parte la había dividido, además, en «Doctrina del Derecho Formal y Material», de las cuales la primera debería describir la forma pura del sistema en su sucesión y en su estructura, su división y extensión, mientras que la segunda estaría consagrada al contenido, al condensarse de la forma en su contenido. Un error que comparto con el señor v. Savigny, como lo encontré más tarde en su erudita obra sobre la propiedad, sólo con la diferencia de que él llama definiciones formales del concepto «encontrar el lugar que toma tal y tal doctrina en el sistema romano (pero fingido)», y llama definiciones materiales del mismo «*la doctrina sobre lo positivo*, que han atribuido los romanos a un concepto fijado de esta forma»,[4] mientras que yo comprendía como forma la arquitectónica necesaria de las formaciones del concepto, en tanto que veía la materia como la calidad necesaria de estas formaciones. El error radicaba en creer que la una podría y debería desarrollarse separadamente de la otra, y de esta manera no obtuve una forma real sino un mueble, un escritorio con compartimentos, en los cuales esparcí arena más tarde.

El concepto es precisamente lo mediador entre forma y contenido. En un desarrollo filosófico del Derecho tiene que pasar del uno al otro, la forma no debe ser más que la continuación del contenido. De este modo llegué a una clasificación de la materia tal y como se puede proyectar para su clasificación más fácil y superficial; pero el espíritu del Derecho y su verdad perecieron. Todo Derecho se dividía en contractual y no contractual. Me tomo la libertad, hasta la división del *Jus publicum*, que también es tratado en la parte formal, de diseñar el esquema para mejor comprensión.[5]

Pero, ¿por qué debo llenar las hojas con asuntos que yo mismo ya he desechado? Clasificaciones tricotómicas traspasan toda

---

4. Los pasajes a que alude Marx aquí y que no cita literalmente pertenecen al primer apartado de la obra de Friedrich Carl von Savigny, *El Derecho de Propiedad. Un Tratado de Derecho Civil.*

5. Hemos considerado oportuno colocar en una nota fuera de texto el esquema del trabajo a que hace alusión Marx en su carta, de manera que no entorpezca su lectura continua:

la obra, está escrita en un estilo que no se cansa de la amplitud y se ha abusado de la manera más bárbara de las representaciones romanas para integrarlas, forzándolas, en mi sistema. Por otra parte, de esta manera gané amor y perspectiva sobre la materia, por lo menos en cierto sentido.

Al final del derecho privado material me di cuenta de la falsedad del todo, que está cercano en el esquema básico al kantiano y que en la exposición se separa del todo de él, y de nuevo se me hizo claro que sin la filosofía no se podía penetrar en el asunto. Así, podía yo arrojarme con buena conciencia una vez más en sus brazos y escribí un nuevo sistema filosófico fundamentador, y al final me vi obligado a reconocer su carácter errado y el carácter errado de mis intentos iniciales.

Además, me había hecho a la costumbre de hacer extractos de todos los libros que leía, como el *Laocoonte* de Lessing, el

---

I. DERECHO PRIVADO II. DERECHO PÚBLICO

I. DERECHO PRIVADO

a) Derecho Privado contractual condicional;
b) Derecho no contractual no condicional.

A. Derecho privado contractual condicional.

a) Derecho personal; b) Derecho real; c) Derecho personal real.

a) DERECHO PERSONAL

I. Por contrato a título oneroso; II. Por contrato de garantía; III. Por contrato de beneficencia.

I. Por contrato a título oneroso.

2. Contrato de sociedad (*societas*); 3. Contrato de locación (*locatio conductio*).
3. *Locatio conductio*.

1. En tanto que trata de servicios (*operae*).

a) *Locatio conductio* propiamente dicho (no se trata de locación ni del arrendamiento romano).

b) *Mandatum*.

2. En tanto que se refiere a *usus rei*.

a) El suelo: *usus fructus* (tampoco en el sentido estrictamente romano);
b) Las habitaciones: *habitatio*.

II. Por contrato de garantía.

1. Contrato de arbitraje o de transacción; 2. Contrato de seguro.

III. Por contrato de beneficencia.

2. Contrato de aprobación.

1. *Fide jussio*; 2. *Negotiorum gestio*.

3. Contrato de donación.

1. *Donatio*; 2. *Gratiae promissium*.

b) DERECHO REAL

I. Por contrato a título oneroso.

2. *Permutatio stricte sic dicta*.
1. Permuta propiamente dicha; 2. *Muttum* (*usurae*); *emptio, venditio*.

II. Por contrato de garantía.
Pignus
III. Por contrato de beneficencia.

2. *Commodatum*; 3. *Depositum*.

Erwin de Solger, la *Historia del Arte* de Winckelmann, la *Historia de Alemania* de Luden y, al lado de esto, hacer anotaciones y reflexiones. Al mismo tiempo traduje la *Germania* de Tácito, los *Libri tristium* de Ovidio y comencé a estudiar en privado, esto es, con textos de gramática, inglés e italiano, en lo que poco he progresado; leí el *Derecho Criminal* de Klein y sus *Anales* y lo más reciente de la literatura, pero además, lo último.

Al final del semestre busqué de nuevo danza de musas y música de sátiros y ya en el último cuaderno que os he enviado el idealismo se pasea a través de un humor obligado (*Escorpión y Félix*), un drama no logrado (*Oulanem*) hasta que finalmente se transforma y deviene pura forma de arte, en la mayor parte sin objetos que entusiasmen, sin un flujo de ideas de alto vuelo.

Y sin embargo, son estas últimas poesías las únicas en las cuales me iluminó de repente el reino de la verdadera poesía como por un golpe de magia —¡oh, el golpe fue destructivo al principio!— como un alejado lejano palacio de hadas, y todas mis creaciones se desintegraron.

Que en medio de ocupaciones tan diversas hubieran de pasarse muchas noches en vela, que muchos combates hubieran tenido que ser luchados, que toda esta excitación exterior e interior tuvo que ser soportada, que al final no salí muy enriquecido y además había descuidado la naturaleza, el arte, el mundo, me había separado de amigos, mi propio cuerpo parecía hacerse esta reflexión. Un médico me aconsejó el campo y así atravesé la gran ciudad en dirección a Stralow. No sospechaba que allí me transformaría de un flaculento y paliducho mozalbete en un hombre de cuerpo robusto.

Se cerró el telón, lo que me era más sagrado cayó hecho añicos y nuevos dioses tuvieron que ser introducidos.

Del idealismo, que yo, dicho sea de paso, comparaba y alimentaba de ideas kantianas y fichteanas, pasé a considerar el buscar la idea en la realidad misma. Si vivieron los dioses alguna vez por encima de la tierra, ahora se habían convertido en el centro de la misma. Había leído fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya grotesca y pétrea melodía no me placía. De nuevo quise sumergirme en el mar, pero con el firme propósito de encontrar a la naturaleza espiritual tan necesaria, concreta y terminada como la corporal y de no ejercitarme más en el arte de la esgrima sino sostener la perla pura a la luz del sol.

Escribí un diálogo de aproximadamente 24 pliegos: *Kleantes o sobre el punto de partida y el necesario progreso de la filosofía.* Aquí se integraban en cierta medida arte y saber, que se habían separado por completo. Y yo, un robusto caminante, me puse a trabajar en la obra misma, en un desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad tal y como se manifiesta en cuanto concepto en sí, en cuanto religión, en cuanto naturaleza, en cuanto historia. Mi última frase era el comienzo del sistema hegeliano, y este trabajo, para el cual me había familiarizado relativamente con la ciencia natural, con Schelling, con la historia; este trabajo que tantos dolores de cabeza me causaba y queda escrito de esta manera [...]* (pues debería ser propiamente una nueva lógica) que ya yo mismo apenas si puedo orientarme en él de nuevo. Éste, mi más querido niño, criado al cuidado de la luz lunar, me arroja como una sirena falsa en brazos del enemigo.

Durante algunos días no pude pensar nada de disgusto, corría como loco por los jardines del Spree cuyas aguas sucias «lavan las almas y aclaran el té»; hice incluso una partida de caza con mi hotelero, corrí hacia Berlín y quería abrazar a cualquiera que estuviera por ahí.

Poco después me consagré a los estudios positivos, el estudio de la *propiedad* de Savigny, el *Derecho Criminal* de Feuerbach y Grolmann, *De verborum significatione* de Cramer, el *sistema de Pandectas* de Wenig-Ingenheim y Mühlendof: su *Doctrina pantektarum* en la que todavía estoy trabajando y finalmente títulos aislados leídos según Lauterbach, proceso civil y, sobre todo, derecho canónico, del cual he leído y resumido casi por completo la primera parte, la *Concordia discordantium canonum de gratiam*, así como el anexo, las *Institutiones* de Lancelotti.

Luego traduje en parte la *Retórica* de Aristóteles, leí el famoso Baco de Verulamio: *De augmentis scientlarum;* me ocupé bastante con Reimarus, cuyo libro *Sobre los instintos artísticos de los animales* leí con verdadero placer; me adentré también en el derecho alemán, pero en lo principal sólo en la medida en que me puse a estudiar los capitulares de los reyes francos y las cartas de los papas a ellos.

De tristeza por la enfermedad de Jenny y mis presuntos ensayos espirituales en decadencia, de disgusto corrosivo al tener que

* [...] No se puede descifrar en el manuscrito. Probablemente dos fragmentos de palabras tachados. [N. del Editor alemán.]

hacer de una opinión odiosa un ídolo, me enfermé, como te lo escribía desde antes, querido padre. De nuevo sano, quemé todas las poesías y todos los borradores para cuentos, etc., en la locura de pensar que podía olvidarme por completo de ello, de lo cual en todo caso hasta ahora no he tenido ninguna prueba en contrario.

Durante mi enfermedad había tenido oportunidad de conocer a Hegel, desde el principio hasta el fin, así como a la totalidad de sus discípulos. Por medio de repetidos encuentros con amigos en Stralow caí en medio de un «Club de Doctores» entre los cuales había varios *privatdozenten** y el más íntimo de mis amigos berlineses, el doctor Rutemberg. Aquí, en las discusiones, se manifestaban muchas opiniones encontradas y cada vez más férreamente me adhería yo a la filosofía contemporánea del mundo de la cual pensaba yo escapar; pero había callado toda sonoridad, una verdadera furia irónica cayó sobre mí, como podía suceder fácilmente después de haber negado tantas cosas. A esto se agregó el silencio de Jenny y no pude descansar hasta que no hube sobornado a la modernidad y al punto de vista de la concepción de la ciencia contemporánea por medio de algunas producciones mediocres como «la visita», etc.

Si en esta ocasión probablemente no te pinto ni claro ni en detalle todo lo acontecido en el último semestre y aunque paso por alto todos los matices, por favor discúlpaselo a mi urgencia por hablar del presente, querido padre.

El señor v. Chamiso me ha hecho llegar una nota sumamente insignificante en la cual me comunica «lamentar que el almanaque[6] no necesitaría de mis contribuciones, por estar impreso desde hace mucho tiempo». Me lo tragué del disgusto. El librero Wigand ha enviado mi plan al doctor Schmidt, editor de la miscelánea de la Casa Wunder, de buen queso y mala literatura. Adjunto a ésta su carta; el último aún no ha respondido. Yo entre tanto no renuncio de ninguna manera a este plan, en especial desde que todas las estrellas estéticas de la escuela hegeliana han aceptado, gracias a la mediación del docente Bauer, quien juega un gran papel entre ellos, y de mi coadjutor, el doctor Rutemberg.

---

* *Privatdozenten* («docentes privados»). El primer eslabón en la carrera académica alemana. No recibían un sueldo de la Universidad sino ingresos proporcionales al número de sus alumnos.

6. *Almanaque alemán de las Musas para el año 1838*, editado en Berlín por Chamiso y Gaudy.

En lo que dice respecto a mi carrera cameral,* querido padre, he entrado recientemente en contacto con un asesor, Schmidthämmer, quien me ha aconsejado ingresar en ella como *justitiarius* tras hacer el tercer examen jurídico, lo cual me gustaría más pues, en realidad, yo prefiero la jurisprudencia a toda la ciencia administrativa.

Este señor me decía que él mismo y muchos otros del Juzgado Superior del Distrito de Westfalia en Münster habían llegado a ser asesores en tres años, lo cual no resulta difícil si se está dispuesto a mucho trabajo, se comprende, ya que aquí los plazos no están prefijados como en Berlín y otros sitios. Si más tarde, como asesor, uno se promueve al doctorado, son también más fáciles las oportunidades de poder iniciarse al mismo tiempo como Profesor extraordinario, como le aconteció al señor H. Gartner en Bonn, quien escribió una obra mediocre sobre Constituciones Provinciales y, además de eso, sólo es conocido por reconocerse de la escuela hegeliana de juristas. Pero querido padre, el mejor de los padres, ¿no sería posible que conversáramos estos asuntos personalmente? La situación de Eduardo, los padecimientos de la querida mamacita, tus achaques, aunque espero ya que no sea nada grave, todo eso me hace desear y hace necesario que me apresure en volver hacia vosotros. Ya estaría yo allá si no dudara ciertamente de tu autorización y tu aprobación.

Créeme, querido padre, que ningún propósito egoísta me impulsa (aunque estaría feliz de ver de nuevo a Jenny), pero es un pensamiento el que me empuja y no lo debo contradecir. Sería para mí incluso un paso duro en muchos aspectos, pero como me escribe mi única, mi dulce Jenny, estas consideraciones no tienen ningún peso ante el cumplimiento de deberes que nos son sagrados.

Te pido, querido padre, sea cual sea tu decisión, no mostrar esta carta o por lo menos esta hoja a la mamá. Mi llegada intempestiva podría quizá consolar y hacer erguir a una mujer tan maravillosa y grande.

La carta que escribí a mamacita fue redactada bastante tiempo antes de que me llegaran las queridas líneas de Jenny y por ello escribí inconscientemente tal vez muchas cosas que no eran completamente acertadas o lo eran en muy poco grado.

---

* Carrera judicial. Los Juzgados alemanes reciben el nombre de «cámaras».

En la esperanza de que las nubes que pesan sobre nuestra familia se disipen paulatinamente y que me sea concedido a mí mismo sufrir y llorar con vosotros y quizás probar en vuestra cercanía el profundo e íntimo interés, el inconmensurable amor que yo con frecuencia apenas si alcanzo a hacer manifiesto; en la esperanza de que también tú, querido y eternamente amado padre, tomando en cuenta los múltiples cambios de mi estado de ánimo, disculpes cuando el corazón parece haberse equivocado mientras el espíritu luchador lo aturdía y de que pronto estés restablecido por completo de manera que me sea posible estrecharte contra mi corazón y me pueda comunicar plenamente,

Tu hijo que te ama eternamente,

KARL

P.S. Disculpa, querido padre, la grafía ilegible y el mal estilo. Ya son aproximadamente las cuatro de la madrugada, la vela se ha consumido casi por completo y los ojos están turbios. Una verdadera intranquilidad se ha apoderado de mí, no podré apaciguar los fantasmas excitados hasta que me encuentre en vuestra querida compañía.

Saluda por favor a mi querida, maravillosa Jenny. He leído ya doce veces su carta, en la que siempre encuentro nuevos encantos. Es en todo aspecto, también en el estilístico, la más bella carta de una dama que yo me pueda imaginar.

OBSERVACIONES SOBRE LA RECIENTE REGLAMENTACIÓN DE LA CENSURA PRUSIANA

PRESENTACIÓN

Este texto es el primer artículo periodístico con el cual inició Marx su actividad como demócrata-revolucionario. La cuestión tratada en el artículo —la situación de la prensa en Prusia— se había hecho particularmente aguda en la década de los cuarenta, en conexión con el resurgimiento del movimiento liberal y democrático en Alemania, que se encontraba por entonces en vísperas de la revolución burguesa. La nueva reglamentación de la censura del gobierno prusiano condenaba en palabras la limitación de la actividad del escritor, conservando de hecho la reaccionaria censura prusiana pero haciéndola aún más severa.

El artículo de Marx, que desenmascara el liberalismo aparente de la nueva reglamentación, no apareció en Alemania. Fue escrito entre el 15 de enero y el 10 de febrero de 1842, aunque fue publicado apenas en febrero de 1843 en Suiza, en el primer tomo de las *Anécdotas sobre la más reciente filosofía y publicística alemanas.* Este tomo doble editado por A. Ruge contenía, además de dos artículos de Marx, artículos de Bruno Bauer, Feuerbach, Friedrich Köppen, Ruge y otros.

Con este artículo inició Marx la edición de sus «ensayos recogidos», realizada por Hermann Becker en Colonia en 1851. Debido a la persecución oficial esta edición tuvo que suspenderse tras la primera entrega. [Nota de la edición alemana.]

OBSERVACIONES SOBRE LA RECIENTE REGLAMENTACIÓN DE LA CENSURA PRUSIANA. POR UN RINLANDÉS

No pertenecemos al grupo de los descontentos que desde antes de la aparición del nuevo edicto prusiano relativo a la censura exclaman: *timeo Danaos et dona ferentes.** Más bien, como la nueva instrucción autoriza el examen de las leyes ya promulgadas, también cuando éste no lleve a conclusiones acordes con el gobierno, queremos comenzar por discutir la instrucción misma. La *censura* es la *crítica oficial*; sus normas son normas críticas, que no deben ser sustraídas a la crítica, con la cual ellas se sitúan en un mismo plano.

Todo el mundo tendrá que aprobar la *tendencia general* que se expresa en el encabezamiento de la instrucción:

> Para liberar *desde ahora* la prensa de restricciones inoportunas y que de ninguna manera están de acuerdo con sus intenciones, Su Majestad el Rey se ha dignado desaprobar expresamente, por orden remitida al gabinete real el día 10 del corriente, toda sujeción inconveniente de la actividad literaria y, reconociendo el valor y la necesidad de una actividad publicitaria franca y decente, nos ha autorizado recomendar a los censores una vez más tener en cuenta como conviene el artículo 2 del edicto sobre la censura del 18 de octubre de 1819.

¡Ciertamente! Desde que la censura es una necesidad, resulta aún más necesaria la censura franca y liberal.

Lo que podría provocar ya una cierta sorpresa es *la fecha* de la ley en mención: el 18 de octubre de 1819. ¿Cómo? ¿Se trata de

---

* Temo a los Dánaos, incluso si traen regalos (Virgilio, *Eneida*. II, 49).

una ley cuya derogación se impone en razón de las circunstancias? No lo parece, pues los censores son invitados «*de nuevo*» a observarla. Hasta 1842, pues, ha existido la ley; pero no se la ha obedecido, puesto que para liberar a la prensa «*desde ahora*» de limitaciones improcedentes y que de ningún modo están de acuerdo con las intenciones de su majestad se vuelve a recordar su existencia.

Se puede extraer como conclusión inmediata de esta exhortación que la prensa ha estado sometida a restricciones inoportunas *a pesar de la ley*.

¿Habla esto *contra la ley* o *contra los censores*?

No *podemos* admitir esto último. Durante 25 años han sido cometidos actos ilegales por una autoridad que tiene bajo su tutela el más alto interés de los ciudadanos, *su espíritu*; por una autoridad que, aún más que los censores romanos, regula no sólo el comportamiento de algunos ciudadanos en particular sino el comportamiento del espíritu público. ¿Es que puede ser posible una conducta tan inescrupulosa de los más altos servidores del Estado, una deslealtad tan consecuente en el Estado prusiano, tan bien organizado y tan orgulloso de su administración? ¿O es que el Estado, víctima de enceguecimiento progresivo, ha elegido para los puestos más difíciles a los individuos menos calificados? ¿O es que, en fin, el súbdito del Estado prusiano no tiene la posibilidad de hacer reclamos contra procedimientos ilegales? ¿Son todos los escritores prusianos tan poco cultos e inteligentes que no conocen las leyes que tienen que ver con su existencia o son tan cobardes para exigir su aplicación?

Si les echamos la culpa a los *censores* no sólo está en cuestión su propio honor sino el honor del Estado prusiano y de los escritores prusianos.

Por otra parte, el hecho de que a pesar de las leyes hubieran podido comportarse los censores de esta manera ilegal durante más de 20 años podría darnos el *argumentum ad hominem* de que la prensa requiere de otras garantías que estas disposiciones generales para el uso de tales individuos irresponsables; sería la prueba de que en la esencia de la censura radica un vicio que no puede corregir ninguna ley.

Pero si los censores eran acuciosos y *la ley no servía*, ¿por qué apelar de nuevo al remedio que ha provocado el mal?

¿O es que los *vicios objetivos* de una institución deben ser achacados a los *individuos* para simular subrepticiamente una mejora sin corregir la causa en su esencia?

Éste es el estilo del *liberalismo de la apariencia* que se deja arrancar concesiones, sacrificar las personas, esto es, los instrumentos, para conservar la cosa, la institución. De este modo se distrae la atención de un público superficial.

La irritación frente a la cosa misma se vuelve irritación frente a las personas. Con un cambio en las personas se cree haber cambiado la cosa. La mirada no se dirige a la censura sino a los censores singulares, y aquéllos escribanos del progreso dirigido aplican tantas audacias minuciosas en relación con quienes han sido tan inmisericordemente tratados como homenajes al gobierno.

Todavía otra dificultad frena nuestra marcha.

Algunos corresponsales de prensa toman la nueva instrucción sobre la censura por el nuevo edicto de censura. Pero se equivocan, aunque su error sea excusable. El edicto de censura de 1819 debía durar provisionalmente hasta el año 1824 y hubiera permanecido hasta nuestros días como una ley provisional si no nos hubiéramos enterado por la instrucción en cuestión de que esta ley no fue aplicada nunca. También el edicto de 1819 constituyó una medida *provisional*; sólo que el período de prueba debería durar 5 años mientras que según la nueva instrucción aquél es indeterminado, sólo que el objeto de la expectativa *entonces* eran las *leyes sobre la libertad de la prensa* en tanto que el objeto de la expectativa *actual* son *leyes de censura*.

Otros corresponsales de prensa consideran la instrucción sobre la censura como una renovación del antiguo edicto de censura. Su error será refutado por la instrucción misma.

Nosotros consideramos la instrucción sobre la censura como el *espíritu anticipado* de la probable ley sobre censura. En ello estamos por completo en el espíritu del edicto de 1819 en el cual no se establece ninguna diferencia entre las *leyes* y las *ordenanzas* en lo que se refiere a la prensa (véase el artículo XVI, n.° 2 del edicto en cuestión).

Pero volvamos a la instrucción.

Según el artículo II de esta ley «la censura no debe impedir ninguna pesquisa seria y discreta de la verdad, ni imponer a los escritores coacción abusiva ni entrabar el libre intercambio en el negocio del libro».

La búsqueda de la verdad que no ha de ser impedida por la censura es calificada más precisamente de *seria* y *discreta*. Ambos calificativos no consideran la investigación en la perspectiva de su contenido sino en la perspectiva de algo que le es exterior. La investigación de la verdad resulta abstraída y la atención se concentra en anteponer un tercero. ¿No perderá de vista la investigación a la verdad misma a fuerza de tener la vista permanentemente en dirección a este tercero al cual la ley ha dotado de una justa irritabilidad? ¿No es el primer deber de quien busca la verdad avanzar directamente sin mirar ni a la izquierda ni a la derecha? ¿No olvido yo decir la cosa misma cuando debo todavía menos olvidar decirla en la forma prescrita?

La verdad es tan poco discreta como la luz. ¿Contra quién debería serlo? ¿Contra sí misma? *Verum index sui et falsi.** Entonces, *¿contra la no-verdad?*

Si la modestia constituye el carácter de la investigación es porque ello constituye un índice de que se teme más a la verdad que al error. Ella es un medio que paraliza cada paso que yo doy hacia adelante. *Ella es un temor que se prescribe a la investigación, un temor a encontrar el resultado.* Constituye un preservativo contra la verdad.

Pero además: la verdad es universal, ella no me pertenece sino que pertenece a todos; ella me posee, yo no la poseo a ella. Mi propiedad es la *forma*, ella es mi individualidad espiritual. *Le style c'est l'homme.*** ¿Y cómo? La ley me autoriza a escribir, pero a condición de no escribir en *mi* estilo. Me es permitido mostrar el rostro de mi espíritu, pero tengo que arreglarlo previamente según los *pliegues prescritos*. ¿Qué hombre de honor no se sonrojará ante semejante presunción y no preferirá ocultar su cabeza bajo la toga? Los pliegues prescritos no significan otra cosa que: *bonne mine à mauvais jeu.****

Admiráis la maravillosa pluriformidad, la inacabable riqueza de la naturaleza. No reclamáis de la rosa que tenga el mismo aroma que la violeta; pero lo más rico, el espíritu, ¿no ha de poder existir sino en *una* manera? Tengo sentido del humor, pero la ley ordena escribir seriamente. Soy osado, pero la ley ordena que mi estilo sea modesto. Lúgubre es el único color autorizado de la libertad.

---

* La verdad es índice de sí y de lo falso.

** El estilo es el hombre.

*** «A mal tiempo buena cara».

La menor gota de rocío en la que brilla y se refleja el sol centellea en un inagotable juego de colores; pero el sol espiritual, a pesar de haberse estrellado, a pesar de haber germinado en quién sabe cuántos individuos, ha de producir uno, ¡sólo el *color oficial*! La forma esencial del espíritu es *alegría, luz*, y vosotros hacéis de la *sombra* su única manifestación adecuada. Sólo de negro ha de vestirse aunque, sin embargo, no exista ninguna flor negra. La esencia del espíritu es *la verdad que siempre es ella misma*, ¿y de qué hacéis vosotros su esencia? *De la modestia*. Sólo el trapo es modesto, dice Goethe,[1] ¿y vosotros queréis transformar el espíritu en trapo? O si es que se trata de aquella modestia del genio de que habla Schiller,[2] entonces transformad primero a todos vuestros ciudadanos y sobre todo a vuestros censores en genios. Pero entonces la modestia del genio no consistirá en hablar sin acento y sin usar del dialecto, como en la lengua de la gente culta, sino más bien en hablar el acento de la cosa y el dialecto de su esencia. Consiste en olvidar modestia e inmodestia y en despejar, en hacer ver la verdad de la cosa. La modestia general del espíritu es la razón, esta liberalidad universal que se comporta *frente a cada naturaleza* según el *carácter esencial* que le es propio.

Por lo demás, si la *seriedad* no ha de corresponder a aquella definición de Tristram Shandy[3] según la cual ella es un movimiento hipócrita del cuerpo para ocultar las deficiencias del alma sino precisamente a la seriedad *de la cosa*, resulta completamente innecesaria la advertencia. Pues, en efecto, yo trato lo ridículo con seriedad cuando lo trato ridículamente y la más seria inmodestia del espíritu es ser modesto contra la inmodestia.

¡Serio y modesto! Qué nociones vagas y relativas. ¿Dónde termina la seriedad, dónde comienza el chiste? Estamos supeditados al *temperamento* del censor. Sería tan injusto prescribir al censor su temperamento como al escritor el estilo. Y si queréis ser consecuentes en vuestra crítica estética, prohibid buscar la verdad *demasiado seria y modestamente*, pues la seriedad excesiva es lo más ridículo que hay y la modestia demasiado grande es la más amarga de las ironías.

---

1. Del poema de Goethe *Rechenschaft*. El texto dice: «Sólo los trapos son modestos, los bravos se alegran del hecho».
2. Del ensayo de Schiller *Sobre poesía ingenua y sentimental*.
3. De la novela de Laurence Sterne *The life and opinions of Tristram Shandy*, tomo 1, capítulo XI.

Y, finalmente, se parte de una concepción absolutamente equivocada y abstracta de la *verdad*. Todos los «objetos» de la actividad literaria son sub-sumidos bajo la representación general «*verdad*». Si abstraemos del *elemento subjetivo*, es decir, del hecho de que el mismo objeto se refleja en forma diferente en los diferentes individuos y traslada sus variados aspectos en tantos diversos caracteres espirituales, ¿no ha de ejercer el *carácter del objeto* el menor influjo sobre la investigación? El camino hacia la verdad pertenece a ella tanto como su resultado. La investigación de la verdad tiene que ser, ella misma, verdadera, la verdadera investigación es la verdad desplegada, cuyos miembros esparcidos se reúnen en el resultado. ¿Y la clase de la investigación no ha de modificarse según sea su objeto? Si el objeto ríe, ella ha de tener un aspecto serio, si el objeto es incómodo, ella tiene que ser modesta. Lesionáis tanto el derecho del objeto como el del sujeto. Tomáis la verdad en abstracto y convertís el espíritu en *juez de instrucción* que levanta secamente un *sumario* sobre ella.

¿O es que no son necesarios todos estos escrúpulos metafísicos? ¿Ha de entenderse simplemente que *es verdad lo que el gobierno ordena* y que a la *investigación* no le corresponde más papel que el de un tercero, superficial, inoportuno, pero que *por razones de etiqueta* no se puede descartar? Así lo parece. Pues desde un principio se considera la investigación en *contraposición* a la verdad y aparece por ello en la sospechosa compañía oficial de la seriedad y la modestia, que en todo caso convienen al laico frente al cura. El entendimiento del gobierno es la única razón de Estado. Al otro entendimiento y a su charlatanería se le deben hacer, bajo determinadas circunstancias, concesiones, pero es necesario que tenga al mismo tiempo la conciencia de que son concesiones y de que no tiene propiamente derechos, que debe ser modesto *y* sumiso, serio *y* aburridor. Mientras Voltaire dice: «*Tous les genres sont bons, excepte le genre ennuyeux*»,[4] se postula aquí el género aburridor como el género exclusivo, como lo prueba ya suficientemente la indicación a «las sesiones de la dieta renana». ¿Por qué no mejor el antiguo estilo de la cancillería alemana? Debéis escribir libremente, pero cada palabra ha de ser una reverencia frente a la censura liberal que deja pasar vuestros votos, tan serios como modestos. Y sobre todo: ¡no perdáis la conciencia de la devoción!

4. Del prólogo de Voltaire a su comedia *L'Enfant prodigue*.

El *tono legal* no descansa sobre la verdad sino sobre la modestia y la seriedad. Todo despierta sospechas, la seriedad, la modestia y por encima de todo la verdad, bajo cuya indefinición parece ocultarse una verdad muy determinada y muy dudosa.

«La censura», se dice en la instrucción, «no se debe aplicar de ninguna manera en un sentido estrecho que desborde los límites de esta ley».

Bajo *esta* ley se entiende, en primer lugar, el artículo 2.° del edicto de 1819, aunque después la instrucción remita al *«espíritu»* del edicto sobre la censura en general. Es fácil hacer concordar las dos prescripciones. El artículo 2.° es el espíritu *concentrado* del edicto de censura, cuya articulación y especificación ulteriores se encuentran en los otros artículos. Creemos que no se puede caracterizar mejor el espíritu citado que por *las siguientes manifestaciones del mismo*:

> Artículo 7.°: *La libertad de censura otorgada hasta el momento a la Academia de Ciencias y a las universidades se suspende por un período de 5 años.*
> Parágrafo 10. *El actual decreto provisional* permanecerá en vigor por 5 años a partir del día de hoy. Antes de la expiración de este plazo se ha de investigar minuciosamente en la dieta de qué manera las disposiciones uniformes *pregonadas* en el artículo 18 del acta de la dieta sobre la *libertad de prensa podrían ser* puestas en práctica; un decreto definitivo reglamentario regulará los *límites legales de la libertad de prensa* en Alemania.

Una ley que suspende la *libertad de prensa* donde ella todavía existe y que la hace superflua por la *censura* allí donde se la quiere hacer existir no puede ser considerada propiamente como favorable a la prensa. El parágrafo 10 reconoce por lo demás que en lugar de la *libertad de prensa* pregonada en el artículo 18 del acta federal,[5] que alguna vez ha de realizarse, se ha establecido

---

5. El Acta Federal fue aprobada por el congreso de Viena el 8 de junio de 1815. En base a esta acta fueron formalmente reunidos los numerosos estados alemanes en la llamada Federación Alemana *(Deutscher Bund)*. La constitución de la federación no superó sin embargo la fragmentación de Alemania; el órgano común de la federación, la dieta federal, que se componía de representantes de los diferentes estados y sesionaba en Frankfurt, se convirtió en la ciudadela de la reacción.

El párrafo pertinente en el artículo 18 del acta federal decía: «La asamblea federal se ocupará en su primera reunión de la elaboración de disposiciones similares sobre la libertad de prensa y las garantías de los derechos de los escritores y editores frente a la presión».

provisionalmente una *ley de censura*. Este *quid pro quo* hace ver por lo menos que el carácter del tiempo presente hace necesarias limitaciones a la prensa, que el edicto debe su origen a la desconfianza frente a la prensa. Incluso se excusa esta discordancia al declararla provisional, válida sólo para 5 años. Desgraciadamente ha durado 22 años.

La siguiente línea de la instrucción nos muestra ya cómo cae en la contradicción de exigir por una parte que la censura no sobrepase los límites del edicto mientras ordena, por la otra, sobrepasarlos. «El censor puede muy bien autorizar una discusión franca también de los asuntos internos».

El censor *puede*, no tiene que hacerlo, no es ninguna necesidad. Pero este liberalismo prudente sobrepasa ya no solamente el espíritu sino también las exigencias precisas del edicto, y esto de manera muy precisa. El antiguo edicto de censura, a saber el artículo 2.° citado en la instrucción, no sólo no permite *una reseña valerosa* de los asuntos prusianos sino ni siquiera de los asuntos *chinos*. «A este respecto», es decir, en relación con los ataques a la seguridad del Estado prusiano y de los Estados confederados alemanes, se comenta que «pertenecen todos los ensayos por presentar *favorablemente* a partidos que *en cualquier país* trabajen por el derrocamiento de la constitución».

¿Es posible en estas condiciones una reseña *franca y sincera* de los asuntos interiores de China o de Turquía? Y si relaciones tan distantes, si circunstancias tan distantes comprometen la seguridad irritable de la federación alemana, ¿qué será de toda palabra concerniente a los asuntos *internos*?

De este modo, la instrucción sobrepasa, en el sentido liberal, el artículo 2.° del edicto de censura. Se verá más tarde cuál es el *contenido* de este *sobrepasarse* (Exceso). Que ya es *formalmente* sospechoso al hacerse la consecuencia del artículo 2.° del cual la instrucción sólo cita sabiamente la *primera mitad*, aunque el censor es remitido al *artículo mismo*. Pero en el *sentido antiliberal*, la instrucción sobrepasa igualmente *el edicto* y agrega nuevas *limitaciones a la prensa* a las antiguas.

En el artículo II del edicto de censura citado más arriba, se dice: «su objetivo [de la censura] es gobernar a quien es contrario a los *principios generales* de la religión, *sin consideración* con las opiniones y doctrinas de los *diferentes* partidos y sectas religiosas toleradas en el Estado».

En el año 1819 regía todavía el racionalismo, que entendía como religión en general a la llamada religión de la razón *(Vernunftreligion)*. *Ese punto de vista racionalista* es también el punto de vista del edicto de censura, el cual en todo caso es tan inconsecuente que se coloca en el punto de vista irreligioso mientras se propone proteger la religión. Contradice los principios generales de la religión separar sus principios generales de su contenido positivo y su determinación, pues toda religión cree diferenciarse de las otras religiones *imaginadas* y por su *esencia especial* es por su carácter determinado que ella cree ser la verdadera religión.

La nueva instrucción sobre la censura olvida mencionar, en la cita del artículo II, la *restricción final*, por medio de la cual se excluyen de la inviolabilidad los diversos partidos y sectas religiosas. Pero no se queda en esto, sino que agrega el siguiente comentario: «Todo lo que esté dirigido en contra de la religión *cristiana* en general o contra un *determinado elemento doctrinal* de una manera *frívola* u *hostil* no debe ser tolerado».

El viejo edicto de censura no menciona en ninguna parte a la religión *cristiana*. Por el contrario, diferencia la religión de *todos* los partidos y todas las sectas religiosas. La nueva instrucción de censura transforma no sólo la religión en religión *cristiana*, sino que agrega el *determinado elemento doctrinal*. Deliciosa elucubración de nuestra ciencia convertida en cristiana. ¿Quién quiere aún negar que ella ha forjado nuevas cadenas a la prensa? La religión no debe ser atacada *ni en general ni en particular*. ¿O creéis acaso que las palabras «frívolo», «hostil» transformaron las nuevas cadenas en cadenas de rosas? Qué redacción tan habilidosa: *frívolo*, hostil. El adjetivo frívolo se remite a la honorabilidad del ciudadano, es la palabra esotérica que se dirige al mundo; pero el adjetivo hostil se murmura a la oreja del censor, es la interpretación legal de la frivolidad. Encontraremos en esta instrucción aún más ejemplos de este tacto delicado que remite al público un término subjetivo que hace sonrojar el rostro y que remite un término objetivo al censor que hace palidecer al escritor. De esta manera se le puede poner música a las *Lettres de cachet.*[6]

6. *Lettres de cachet.* Órdenes secretas del rey de Francia antes de la revolución francesa, por medio de las cuales se encerraba a personas sospechosas, sin juicio ni condena, por varios años, o se las expulsaba del país.

¡Y en qué curiosa contradicción se embrolla la instrucción sobre la censura! Sólo el ataque a medias que se atiene a aspectos singulares del fenómeno sin ser lo suficientemente serio y profundo para dar en la esencia de la cosa es frívolo; es frívolo precisamente atacar un aspecto *particular como tal*. Si en general el ataque contra la religión cristiana está prohibido, sólo está permitido el ataque frívolo. A la inversa, el ataque contra los principios generales de la religión, contra su esencia, contra todo lo específico en cuanto es *manifestación* de su esencia, es un ataque hostil. La religión no puede ser atacada sino de una manera *hostil* o *frívola*, no existe otra posibilidad. Esta inconsecuencia en la que se enreda la instrucción no es de todos modos más que una *apariencia*, pues reposa en la apariencia de que se puede permitir en general *algún* ataque a la religión; pero basta contemplar las cosas sin ninguna prevención para reconocer esta apariencia como apariencia. La religión no debe ser atacada ni de manera hostil ni frívolamente, ni en general ni en particular, es decir, no debe ser atacada *de ninguna manera*.

Pero si la instrucción, en abierta contradicción con el edicto de censura de 1819, traba a la *prensa filosófica* con nuevas cadenas, debería ser por lo menos tan consecuente para liberar a la *prensa religiosa* de las cadenas viejas con que las ha cargado aquel edicto racionalista. Él asigna a la censura como objetivo: «oponerse a toda introducción fanática de los artículos de la fe en la política y a la *confusión de ideas* que surgen de ella».

La nueva instrucción es ciertamente tan inteligente como para no mencionar esta determinación en su *comentario*, pero no olvida retornarlo en la *citación del artículo II*. ¿Qué significa introducción fanática de los artículos de la fe en la política? Significa hacer que los artículos de fe determinen el Estado según su naturaleza específica, lo que quiere decir *hacer de la esencia específica de la religión la medida del Estado*. El viejo edicto de censura podía oponerse con razón a esta confusión de conceptos, pues él libra a la crítica la religión particular y su contenido especial. Pero el antiguo edicto se apoyaba en el *racionalismo* superficial e insípido que vosotros mismos despreciáis. Sin embargo, vosotros, que fundáis el Estado, incluso en el detalle, sobre la *fe* y el *cristianismo*, vosotros, que queréis un *Estado cristiano*, ¿cómo podéis vosotros invitar a la censura a prevenir esta confusión de ideas?

La confusión del principio político y del principio cristiano y religioso se ha convertido en la *confesión oficial*. Nosotros queremos aclarar esta confusión con una palabra. Para hablar solamente de la religión cristiana como la religión reconocida, tenéis en vuestro Estado católicos y protestantes.

Ambos hacen valer las mismas pretensiones frente al Estado, así como tienen los mismos deberes frente a él. Ellas abstraen de sus diferencias religiosas y exigen de manera similar que el Estado sea la realización de la razón política y jurídica. Pero vosotros queréis un *Estado cristiano*. Si vuestro Estado es solamente *luterano-cristiano* se hace a los ojos del *católico* una Iglesia a la cual él no pertenece y que debe condenar como herética y cuya esencia más íntima lo contradice. Lo mismo sucede a la inversa. O si hacéis vosotros del *espíritu general del cristianismo* el espíritu *particular* de vuestro Estado, decidid entonces a partir de vuestra formación protestante *cuál* sea el espíritu general del cristianismo. Vosotros determináis *qué* sea un *Estado cristiano*, aunque también el último tiempo os ha enseñado que funcionarios particulares no pueden establecer la frontera entre religión y mundo, entre Estado e Iglesia. No *censores* sino *diplomáticos* hubieron de *negociar* sobre esta *confusión de conceptos* sin *decidir* sobre ella.[7] Finalmente, vosotros os colocáis bajo el punto de vista *herético* cuando rechazáis como secundario el dogma determinado. Si llamáis a vuestro Estado *cristiano en general*, reconocéis en una salida diplomática que *no es cristiano*. Pues entonces, prohibid mezclar la religión en la política —pero eso no lo queréis, pues no queréis apoyar el Estado en base a la razón libre sino en la fe, la religión vale para vosotros como la *sanción general de lo positivo*— o permitid la intromisión fanática de la religión en la política. Permitidle hacer política a *su manera*. Pero

---

7. Alusión a las negociaciones que condujeron diplomáticos prusianos con el papa en Roma, en representación del rey Federico Guillermo IV, con el fin de poner fin al conflicto entre el gobierno prusiano y la Iglesia católica. En este conflicto, conocido con el nombre de «los tumultos de la Iglesia» o «los tumultos de Colonia», se trataba de la cuestión relativa a la confesión de fe de los niños de parejas mixtas (entre católicos y protestantes). El conflicto surgió en el año 1837 en relación con el apresamiento del arzobispo de Colonia, que se había negado a cumplir con las exigencias del rey Federico Guillermo III de Prusia y que a consecuencia de ello fue acusado de alta traición. Bajo el reinado de Federico Guillermo IV el conflicto terminó con la capitulación del gobierno prusiano. «Prusia le ha besado la sandalia al papa frente a todo el mundo...». Con esta frase sintetizaba Marx el resultado de este conflicto, en una carta a Ruge del 9 de julio de 1842.

eso tampoco lo queréis: la religión debe apoyar al poder temporal, sin que el poder temporal se someta a la religión. Una vez que introducís la religión en la política es una pretensión insoportable, una pretensión irreligiosa, querer determinar *por el poder temporal cómo* ha de comportarse la religión dentro de la política. A quien por religiosidad quiera aliarse con la religión debéis conceder la voz decisoria en todas las cuestiones, ¿o es que entendéis vosotros como religión el *culto de vuestro propio despotismo y de vuestra sabiduría gubernamental*?

Todavía de otra manera entra en conflicto la *ortodoxia* de la nueva instrucción con el *racionalismo* del antiguo edicto de censura. Éste comprende entre los objetivos de la censura también la prohibición de aquello que «ofende la *moral* y las buenas costumbres». La instrucción menciona este pasaje como *cita* extraída del artículo II. Pero si en relación con la religión el *comentario* hacía adiciones, respecto a la moral peca por omisión. De la ofensa a la *moral* y las *buenas costumbres* se hace una violación «del orden y de las buenas costumbres y de la decencia exterior». Se ve que la *moral como moral*, como *principio de un mundo* que obedece a sus propias leyes, *desaparece*, y en el lugar de la esencia aparecen fenómenos exteriores, la *honestidad policiva*, la *decencia convencional*. El honor que merece el honor, aquí reconocemos algo verdaderamente consecuente. El legislador específicamente cristiano *no puede reconocer* la *moral* como una esfera independiente y sagrada por sí misma, pues él reivindica para la religión la esencia, el elemento general e íntimo de la moral. La moral independiente ofende los principios generales de la religión y los conceptos particulares de la religión son contrarios a la moral. La moral no reconoce sino su religión general y racional y la religión no reconoce sino su moral particular positiva. Por ello, la censura tendrá que condenar, según esta instrucción, a los héroes intelectuales de la moral, por ejemplo a Kant, a Fichte, a Spinoza, como irreligiosos, como si violaran el orden, las buenas costumbres y las conveniencias exteriores. Todos ellos como moralistas parten de una contradicción de principio entre moral y religión, pues la *moral* descansa sobre la *autonomía* mientras la *religión* descansa sobre la *heteronomía* del espíritu humano. Pasemos de estas innovaciones indeseadas de la censura —por una parte la relajación de su conciencia moral y por otra la rigurosa acentuación de su conciencia religiosa— a los aspectos supuestamente más alegres, las *concesiones*.

Se sigue, en particular, que escritos en los cuales se discute la administración del Estado en su conjunto o en ramas específicas, en los cuáles se examinan leyes ya promulgadas o en preparación según su valor intrínseco, se revelan deficiencias y errores, se señalan o se proponen mejoras, no han de ser condenados por el hecho de estar concebidos en un sentido diferente al del gobierno, si la redacción es conveniente y si en su *tendencia* son *amistosos*.

Modestia y seriedad de la investigación: esta exigencia la comparte la nueva instrucción con el edicto de censura, sólo que a ella la redacción *conveniente* no le basta, así como tampoco la verdad del contenido. La *tendencia* se convierte en su principal criterio, incluso en su idea directriz, mientras en el edicto mismo ni siquiera se encuentra la *palabra* tendencia. En lo que ella consiste tampoco lo dice la nueva instrucción; pero cuánta importancia le atribuye lo puede demostrar la siguiente cita: «Una premisa *ineludible* es que la tendencia de las anotaciones manifestadas contra las medidas del gobierno no sea hostil y malévola sino con buenas intenciones y se debe exigir del censor la buena voluntad y la inteligencia para saber distinguir cuándo se trata de lo uno o de lo otro. En consideración a lo anterior los censores tendrán que concentrar su atención también en especial en la forma y el tono de los manuscritos y no autorizar su impresión si su *tendencia* aparece como nociva por la pasión, vehemencia y la arrogancia». El escritor cae, pues, bajo el más temible de los terrorismos, bajo la jurisdicción de la sospecha. Leyes de tendencia, leyes terroristas, tal como se crearon por la necesidad del Estado bajo Robespierre y por la corrupción del Estado entre los césares romanos, leyes que no hacen de la acción como tal sino de la intención de quien realiza el acto sus criterios principales no son otra cosa que sanciones positivas a la negación de toda legalidad, a una circunstancia de ilegalidad. Sería mejor proceder como aquel zar ruso que les hizo cortar las barbas a todos sus súbditos por oficiales cosacos que la opinión por la cual yo hago de la barba misma el criterio para cortarla. Sólo en la medida en que me expreso, sólo en la medida en que entro a la esfera de lo real, entro en la esfera del legislador. Para la ley yo ni siquiera existo, ni siquiera soy su objeto fuera de en mi actuar. Es la única cosa por medio de la cual la ley puede tener una relación conmigo; pues es lo único por lo cual yo rei-

vindico mi derecho a la existencia, el derecho a la realidad, y por medio de lo cual yo caigo bajo la jurisdicción del derecho real. Pero la ley de tendencia castiga no solamente lo que yo hago sino lo que pienso fuera del acto. Es, pues, un insulto al honor del ciudadano, una ley vejatoria contra mi existencia.

Me puedo comportar como yo quiera, pero esto no constituye el cuerpo del delito. Mi existencia es sospechosa, mi ser más íntimo, mi individualidad es considerada como mala y soy castigado por lo que yo pienso. La ley no me castiga por la injusticia (*Unrecht*) que cometo sino por la que no cometo. En realidad soy castigado simplemente porque mi acto *no es contrario a la ley*, pues únicamente por este medio obligo al juez benigno e indulgente a atenerse a mi *mala intención* (*Gesinnung*), que es lo suficientemente inteligente para no manifestarse a la luz del día.

La ley que incrimina las opiniones no es una *ley del Estado* para los *ciudadanos* sino la *ley de un partido contra otro*. Ella suprime la igualdad de los ciudadanos frente a la ley. No es una ley de unión sino una ley de separación y todas las leyes de separación son reaccionarias. No es una ley sino un *privilegio*. Una persona puede hacer lo que otra no puede hacer, no porque a ésta le falte una cualidad objetiva, como es el caso del niño que no puede establecer relaciones contractuales, sino porque su opinión, su posición ideológica, es sospechosa. El *Estado moral* supone entre sus miembros la *posición ideológica del Estado*, aunque entraran en *oposición contra un órgano del Estado*, contra el *gobierno*. Pero en una sociedad en la cual *un* solo órgano se cree el único y exclusivo poseedor de la razón de Estado y de la moralidad de Estado y en la cual un gobierno entra en una contradicción de principio con el pueblo y considera por ello su propia opinión, aunque ésta sea *contraria a la naturaleza misma del Estado*, como la opinión general y normal, la mala conciencia de la facción inventa leyes tendenciosas, *leyes de venganza* contra una opinión que sólo se encuentra entre los miembros del gobierno. Leyes de opinión se fundan en la falta de opinión, en la concepción amoral, material, del Estado. Son un grito indiscreto de la mala conciencia. ¿Y cómo se ha de ejecutar una ley de tal clase? Por un medio aún más repugnante que la ley misma, por medio de *espías*. O declarando sospechosas por medio de un acuerdo previo a corrientes literarias enteras, en cuyo caso todavía es necesario descubrir la tendencia a la que pertenece un

individuo. Como en la ley tendenciosa *la forma legal contradice el contenido*, como el gobierno que la dicta está en contra de lo que él mismo es, está en contra de la actitud lesiva al Estado, constituye también al mismo tiempo el *mundo invertido* respecto a sus leyes, pues él emplea una medida doble. Lo que es bueno por un lado es malo por el otro. *Sus leyes son lo contrario de aquello que establece como leyes.*

En esta dialéctica se enreda también *la nueva instrucción sobre la censura*. Ella cae en la contradicción de hacer todo lo que condena en la prensa como contrario al Estado y de convertirlo en deber de los censores.

Así, la instrucción prohíbe a los escritores el sospechar de la opinión o actitud ideológica de individuos o de clases enteras, para enseguida ordenar al censor distribuir a todos los ciudadanos en dignos de sospecha y no sospechosos, en bien pensados y mal pensados. La crítica de la que se despoja a la prensa se convierte en el deber cotidiano del crítico gubernamental. Pero no se limita ni siquiera a esta inversión. En el interior de la prensa aparece lo que es contrario a la naturaleza del Estado según su contenido como algo particular. Pero, en cuanto a la forma, era general, es decir, librado al juicio general.

Sólo que ahora la cosa cambia. Lo particular aparece ahora *respecto a su contenido* como lo autorizado y habilitado; lo que es contrario a la naturaleza del Estado aparece como opinión del Estado, como derecho del Estado, como algo particular en cuanto a su forma, que es inaccesible a la luz general y que se lo relega al gabinete del crítico gubernamental. Así, la instrucción quiere proteger la religión pero viola el principio más general de todas las religiones, la santidad e inviolabilidad de la opinión subjetiva. Ella convierte al censor en el lugar de Dios, en el juez del corazón. Así, prohíbe expresiones ofensivas y juicios difamatorios sobre personas singulares pero os expone todos los días al juicio difamatorio y ofensivo del censor. Así, quiere la instrucción reprimir los chismes provenientes de individuos malévolos o mal informados pero fuerza al censor a abandonarse a los chismes y al espionaje practicado por individuos mal informados o malévolos al rebajar el juicio de la esfera del contenido objetivo a la esfera de la opinión o el arbitrio subjetivo. Así, la intención del Estado no ha de ser puesta en sospecha pero la instrucción misma parte de la sospecha contra el Estado. Ninguna mala inten-

ción debe ocultarse bajo buenas apariencias pero la infracción misma descansa en falsas apariencias. De este modo, se debe elevar el sentimiento nacional y se basa en una idea que ofende a las naciones. Se exige un comportamiento acorde con la ley y el respeto a la ley pero al mismo tiempo se supone que debemos respetar instituciones que nos colocan por fuera de la ley y que colocan lo arbitrario en el lugar de la ley. Debemos reconocer el principio de la personalidad hasta tal grado que tengamos que confiar en el censor, a pesar de las deficiencias propias de la censura, y vosotros violáis el principio de la personalidad hasta tal grado que la hacéis juzgar, no según sus actos sino según la opinión que tenéis de la intención de esos actos. Exigís modestia aunque tenéis la inmodestia de nombrar a algunos servidores del Estado como espías de corazón, seres omniscientes, filósofos, teólogos, políticos, oráculos de Delfos. De una parte nos obligáis a reconocer la modestia como deber y nos prohibís por otra parte la inmodestia. La inmodestia propiamente dicha consiste en atribuir a ciertos individuos la perfección de la especie. El censor es un individuo singular, pero la prensa se convierte en la especie. Nos ordenáis la confianza pero otorgáis fuerza legal a la desconfianza. Confiáis tanto en vuestras instituciones estatales que creéis que ellas transformarán al débil mortal, al funcionario, en santo, y harán posible lo imposible. Pero desconfiáis hasta tal punto en vuestro organismo estatal que teméis la opinión aislada como a un particular; pues vosotros tratáis a la prensa como a un particular. Suponéis que los funcionarios han de proceder en forma completamente no personal, sin encono, sin pasión, sin debilidades humanas. Pero al elemento no personal, las *ideas*, las suponéis estar cargadas de intrigas personales e infamia subjetiva. La instrucción exige confianza ilimitada en el estamento de los funcionarios y parte de la desconfianza ilimitada en el estamento de los no funcionarios. ¿Por qué no hemos de hacer valer lo igual con lo igual? ¿Por qué no ha de ser la clase de los funcionarios precisamente lo digno de sospecha? Lo mismo vale del carácter. Y de antemano, el hombre desprevenido debe acordar más respeto al carácter del crítico público que al carácter del crítico secreto.

Lo que es malo en general sigue siendo malo sea cual sea su portador, sea un crítico privado o uno colocado por el gobierno, sólo que en este último caso la bajeza está autorizada y conside-

rada por los de arriba como una necesidad para realizar el bien por lo bajo.

La censura de tendencia y la tendencia de censura constituyen un regalo de la nueva instrucción liberal. Nadie nos entenderá mal si pasamos con cierta desconfianza a sus otras disposiciones.

> Expresiones ofensivas y juicios difamatorios sobre personas singulares no son apropiados para la impresión.

¡No son apropiados para la impresión! Hubiera sido de desear que, en lugar de esta clemencia, el juicio ofensivo y difamatorio hubiera sido objeto de disposiciones objetivas.

> Lo mismo vale de la sospecha sobre la opinión de individuos o [muy importante este *o*] de clases enteras, de la utilización de nombres de partidos y personalidades del mismo género.

Es decir, también catalogar bajo categorías el ataque a clases enteras, la utilización de nombres de partidos —y el hombre tiene que darle, como Adán, un nombre a todas las cosas para que existan para él, los nombres de los partidos son categorías necesarias para la prensa política, «porque ante todo, como dice el doctor Sassatras, toda enfermedad ha de ser nombrada para poderla curar exitosamente».

Todo esto forma parte de las *personalidades*. ¿Cómo se debe entonces comenzar? No se debe atacar al individuo, como tampoco a la clase, a lo general, a la persona moral. El Estado no quiere, con razón, tolerar ninguna injuria, ninguna personalidad; pero por medio de un «o» ligero, el elemento general es comprendido también entre las personalidades. Por medio de la «o» lo general se sitúa en el medio *y* por medio de una pequeña «*y*» sabemos finalmente que sólo se ha hablado de personalidades. Como una consecuencia fácil tenemos que se prohíbe a la prensa todo control de los funcionarios, así como de las instituciones que existen como clases de individuos.

> Si la censura se ejerce, según estas indicaciones, en el espíritu del edicto de censura del 18 de octubre de 1819, se le garantiza espacio suficiente a una publicidad decente y valiente y es de esperarse que por ello se despierte una mayor participación en los asuntos que interesan a la patria y de esta manera se eleve el sentimiento nacional.

Concedemos que según estas indicaciones se garantiza a la publicidad *decente* (decente en el sentido que lo exige la censura) espacio suficiente. Incluso la palabra espacio libre (*«Spielraum»*) se ha elegido con acierto, pues es el espacio de una prensa que se divierte y se contenta con cabriolas. Si hay espacio para una publicidad *franca*, ¿de dónde sacará el *coraje libre y valiente*? Esta cuestión la dejamos a la agudeza del lector. En lo que se refiere a las *expectativas* manifestadas por la instrucción tal vez se eleve el *sentimiento nacional* como el sentimiento nacional turco se eleva con el envío del cordón fatal; pero si precisamente la prensa, tan modesta como seria, despertará la participación en los intereses de la patria, se lo dejamos a ella misma; una prensa enflaquecida no ha de ser cebada con los asuntos de China.

Pero quizás hemos tomado muy en serio el pasaje citado. Tal vez captamos mejor el sentido si lo consideramos como el broche en el rosario. Tal vez este broche liberal cierra una perla de valor muy dudoso. Mirémoslo de cerca. Todo depende del contexto. La elevación del sentimiento nacional y el despertar de la participación en los intereses de la patria, enunciados como *expectativa* del pasaje citado, se transforma, como un truco de manos, en una *orden* que impone una *nueva coacción* a nuestros pobres *diarios* tuberculosos.

> Por este procedimiento se puede esperar que también la literatura política y la prensa diaria reconocerán mejor su misión y se apropiarán, con la adquisición de una materia más rica, de un tono más digno y evitarán en adelante dar noticias novedosas insignificantes prestadas de periódicos extranjeros que provienen de corresponsales malévolos o mal informados, así como especular con la curiosidad de sus lectores por medio de rumores y personalidades, una tendencia contra la cual la censura ha de intervenir por indudable vocación.

Se *espera* que por este procedimiento la literatura política y la prensa cotidiana reconocerán mejor su misión, etc. Sólo que *el conocimiento mejor* no se puede simplemente ordenar; él es también un fruto esperado y la esperanza es la esperanza. Pero la instrucción es demasiado práctica para darse por satisfecha con esperanzas y deseos piadosos. Mientras que se garantiza a la prensa la esperanza de su mejoramiento futuro *como un nuevo*

*soulagement,** es despojada al mismo tiempo por la benévola instrucción de un derecho que posee actualmente. Ella pierde lo que todavía posee en la esperanza de su mejoramiento. Le acontece como al pobre Sancho Panza, a quien su médico cortesano alejaba todos los manjares para que ningún estómago estropeado lo hiciera incapaz de cumplir con los deberes impuestos por el duque.

Al mismo tiempo no debemos dejar pasar la ocasión de exhortar al escritor prusiano para que se apropie de esta clase de estilo decente. En la frase del preámbulo se dice: «Por este procedimiento se puede esperar *que...*». La conjunción *que* rige toda una serie de prescripciones: que la literatura política y la prensa cotidiana reconozcan mejor su misión, que utilicen un tono digno, que eviten dar noticias insignificantes prestadas de las corresponsalías de periódicos extranjeros, etc. Todo esto se encuentra aún en el dominio de las esperanzas, pero la conclusión que se extrae *de un golpe* de lo anterior: «una tendencia contra la cual la censura tiene la misión indudable de intervenir», libera al censor de la aburrida tarea de tener que esperar la mejoría deseada de la prensa cotidiana y lo autoriza más bien a tachar sin más lo que no es de su agrado. En lugar de la *curación interna* interviene la *amputación*.

> Para que este objetivo se cumpla en lo posible es, sin embargo, necesario que se proceda con la mayor precaución en la autorización de nuevas revistas y nuevos redactores, de manera que la prensa cotidiana esté confiada sólo a hombres absolutamente íntegros, cuya capacidad científica o intelectual, su posición y su carácter garanticen la seriedad de sus esfuerzos y la lealtad de su manera de pensar.

Antes de que nos ocupemos de los detalles hagamos una anotación de índole general. La autorización de nuevos redactores, es decir, en general de todos los redactores en el futuro, se deja por completo al buen criterio, a la «*mayor precaución*» de las *autoridades estatales*, de la censura, se entiende, mientras que el antiguo edicto de censura por lo menos dejaba la elección del redactor a la voluntad del empresario:

---

* [Alivio, en francés en el original.]

> Artículo 9.°: La máxima autoridad en asuntos de censura está en el derecho de declarar al empresario de un periódico que el redactor propuesto no corresponde a la clase como para inspirar la confianza necesaria, en cuyo caso el empresario está obligado bien sea a tomar otro redactor *o bien*, si *quiere conservar* el redactor nombrado, deberá depositar *una caución cuyo monto será fijado* según propuesta de la máxima autoridad en asuntos de censura, por uno de nuestros Ministerios nombrados más arriba.

En la nueva instrucción sobre la censura se manifiesta una profundidad bien diferente, se puede decir un *romanticismo* del espíritu. Mientras el antiguo edicto sobre la censura exige cauciones exteriores, prosaicas, y por ello cauciones determinadas por la ley bajo cuya garantía sería permisible también el redactor indeseable, la nueva instrucción, por el contrario, le quita al empresario de un periódico *toda voluntad propia* y remite a la prudencia preventiva del gobierno, a la gran precaución y a la profundidad intelectual de las autoridades a fundamentar sus decisiones en base a cualidades interiores, subjetivas, indeterminables exteriormente. Pero si la imprecisión, la delicada intimidad, la exhuberancia subjetiva del *romanticismo*, se convierten en lo *puramente exterior*, sólo sería en el sentido de que la causalidad exterior no se manifiesta más en su determinación y limitación prosaica sino de una gloria maravillosa, una profundidad y un esplendor imaginarios —así, la instrucción difícilmente podrá escapar a este *destino romántico*.

Los redactores de la prensa cotidiana, es decir, todos los periodistas, deben ser hombres absolutamente íntegros. Como garantía de esta integridad total se menciona la «*capacidad intelectual*». No se manifiesta la menor duda sobre la capacidad intelectual del censor para poseer un juicio sobre toda clase de capacidades intelectuales. Si en Prusia vive una tal cohorte de genios universales conocidos por el gobierno —pues toda ciudad cuenta por lo menos con un censor—, ¿por qué no se manifiestan estas cabezas enciclopédicas como escritores? Los yerros de la prensa podrían terminarse mejor que a través de la censura si estos funcionarios todopoderosos por su número y más poderosos aún por su saber y su genio se irguieran de una vez y aplastaran con su peso a aquellos escritores miserables que no practican sino un género y lo hacen sin que su capacidad haya sido probada oficialmente. ¿Por qué callan estos hombres experimen-

tados que como los gansos romanos podrían salvar con su griterío el Capitolio? Son hombres de exagerada discreción. El público literario no los conoce, pero el gobierno sí.

Y si aquellos hombres son ya hombres tales como ningún Estado supo encontrar, ya que nunca ha conocido un Estado clases enteras compuestas únicamente de genios universales y de historiadores múltiples, ¡cuánto más geniales han de ser los que han elegido a estos hombres! Qué ciencia secreta tienen que poseer para poder otorgar un certificado sobre su capacidad intelectual universal a funcionarios que son desconocidos en la república de las ciencias. Mientras más ascendemos en esta *burocracia de la inteligencia* nos encontramos con cabezas más maravillosas. Un Estado que posee tales columnas para una prensa perfecta, ¿vale la pena y actúa como debe ser al convertir a estos hombres en *guardianes* de una prensa imperfecta y degradar lo perfecto a ser medio de lo imperfecto? Cada vez que nombráis a uno de estos censores priváis a la prensa de una posibilidad de mejora. Priváis a vuestro ejército de los sanos para hacerlos médicos de los enfermos.

Golpead con fuerza el piso como Pompeyo y de todo edificio gubernamental saldrá una Palas Atenea acorazada. Frente a la *prensa oficial* la frívola prensa cotidiana se hundirá en su nada. La existencia de la luz basta para rebatir las tinieblas. Dejad brillar vuestra luz y no calléis sus méritos. En lugar de una censura deficiente, cuyo valor os parece a vosotros mismos problemático, dadnos una prensa perfecta que vosotros sólo debéis poner bajo vuestras órdenes y cuyo modelo lo da desde hace siglos el Estado *chino*.

Pero hacer de la *capacidad intelectual* la única y necesaria condición para el escritor de la prensa cotidiana, ¿no es ello una determinación del espíritu, no es ningún favorecimiento del privilegio, ninguna exigencia convencional, no es ello una condición de la cosa, no de la persona?

Desafortunadamente, la instrucción sobre la censura interrumpe nuestro panegírico. Al lado de la garantía de la capacidad intelectual se encuentra la de la *posición** y el carácter. ¡Posición y carácter!

El carácter, que sigue tan inmediatamente a la posición,** parece ser casi meramente una emanación de esta última. Con-

---

* *Stellung.*
** *Stellung.*

sideremos inicialmente la *situación*. Ella se encuentra de tal manera en una circunstancia de estrechez entre la capacidad literaria y el carácter que uno está tentado a dudar de su buena conciencia.

Exigir *en general* la capacidad intelectual, ¡qué *liberal*! Exigir *en particular* la disposición,* ¡qué cosa *no liberal*! Pero exigir al mismo tiempo la capacidad científica y la disposición o posición, ¡qué *liberalismo de apariencia*! Siendo la capacidad intelectual y el carácter asuntos muy indeterminados e imprecisos, mientras la disposición es algo muy determinado, ¿por qué no deberíamos concluir que lo indeterminado se apoye en lo determinado y reciba de él su sostén y contenido? ¿Sería un gran error del censor si interpretara la instrucción de tal modo que la *forma exterior* de la capacidad intelectual y del carácter, su modo de hacerse presente en el mundo, no es otra cosa que la *disposición*,** y mucho más cuanto que su propia profesión le garantiza esta opinión como opinión del Estado? Sin esta interpretación sigue siendo por lo menos completamente incomprensible por qué la capacidad intelectual y el carácter no son garantías suficientes del escritor, por qué la disposición*** es necesariamente el tercer elemento. Y si el censor entrara en conflicto, dado que estas garantías no se encuentran frecuentemente o incluso nunca en la misma persona, ¿cómo ha de realizar su elección una vez que deba elegir, ya que alguien ha de redactar los periódicos y las revistas? La capacidad intelectual y el carácter, sin la disposición,**** pueden ser problemáticos para el censor a causa de su carácter impreciso y él debe justamente maravillarse de que tales cualidades existan independientemente de la disposición. ¿Puede el censor poner en duda el carácter y el saber cuando existe la disposición? En este caso acordaría menos juicio al Estado que a sí mismo mientras que en el caso contrario confiaría más en el escritor que en el Estado. ¿Debería carecer un censor hasta tal extremo de tacto y estar guiado por tan negros designios? No es de esperarse y ciertamente que nadie lo espera. La disposición, por ser *en caso de duda* el criterio decisivo, es *lo decisivo absolutamente*.

---

* *Stellung*.
** *Stellung*.
*** *Stellung*.
**** *Stellung*.

Así como antes la instrucción entraba en conflicto con el *edicto de censura* en razón de su *ortodoxia*, lo hace ahora gracias a su *romanticismo*, que siempre es, al mismo tiempo, poesía *de tendencia*. De la *caución en dinero*, que constituye una garantía prosaica y propiamente tal, se pasa a una ideal, y ésta se transforma en la disposición completamente *real* e *individual* que recibe una significación mágica afectiva. De la misma manera se transforma la significación de la garantía. Ya no es el empresario quien *elige* un redactor *del cual* se hace garante frente a las autoridades, sino que las autoridades *le eligen* un redactor del cual ellas se hacen garantes ante sí mismas. El antiguo edicto espera los trabajos del redactor, por los cuales responde la caución en dinero del empresario. La instrucción no se preocupa del *trabajo*, sino de la *persona* del redactor. Ella exige una individualidad personal determinada que le debe ser proporcionada por el *dinero del empresario*. La nueva instrucción es tan exterior como el antiguo edicto; pero en lugar de enunciar y delimitar según su naturaleza lo que está determinado prosaicamente, presta a la contingencia más exterior un espíritu imaginario y enuncia lo simplemente individual con el *pathos* de la generalidad.

Pero si la instrucción romántica da a la certeza o determinación exterior en relación con el redactor el tono de la indeterminación más sentimental, ella da en lo que concierne al censor el tono de la certidumbre legal al de la incertidumbre más vaga.

> Se debe proceder con la misma precaución en el nombramiento de los censores para que el oficio de censor no sea confiado sino a hombres cuya *capacidad* y modo de pensar hayan sido probados y que corresponda por completo a la honrosa confianza que tal función presupone, individuos que, perspicaces y bien pensantes a la vez, sepan distinguir la forma de la esencia de la cosa y con *tacto* seguro sepan pasar por alto ciertos escrúpulos cuando el sentido y la *tendencia* de un escrito no justifiquen en sí estos escrúpulos.

En el lugar de la situación y del carácter del escritor nos encontramos aquí con la manera de pensar probada, ya que la situación está dada de suyo. Es aún más significativo cuando se exige *capacidad científica* en el escritor mientras en el censor se exige *capacidad*, sin ninguna determinación ulterior. Excepto respecto a la política, el viejo edicto de corte racionalista exige

en el artículo 3.° censores «*formados intelectualmente*» e incluso «*ilustrados*». En la instrucción ya no figuran ambos atributos y en lugar de la *capacitación* del escritor, que significa una capacidad precisa y desarrollada, una capacidad hecha realidad, tenemos, de parte del censor, la *disposición a la capacidad*, la capacidad pura y simplemente. Así, la *disposición para la capacidad* ha de censar a la *capacitación real*, aunque ciertamente y según la naturaleza del asunto mismo debería ser al contrario. Finalmente, anotamos que la capacidad del censor no se precisa *según su contenido*, por lo cual su carácter se hace en todo caso *ambiguo*.

Por otra parte, el oficio de censor deberá ser confiado a individuos «que *correspondan por completo* a la honrosa confianza que tal función presupone». Esta determinación en apariencia pleonástica no requiere de ningún comentario: ¡elegir a individuos en quienes se tiene confianza para una función, individuos de los cuales se espera que *correspondan por completo* a la honrosa confianza que se les testimonia!

Por último, los censores han de ser hombres «que, bien pensantes y perspicaces a la vez, sepan *distinguir* la *forma* de la *esencia* de la cosa y con tacto *seguro* sepan *pasar por alto ciertos escrúpulos* cuando el *sentido* y la *tendencia* de un escrito no justifiquen en sí estos escrúpulos».

Más arriba la instrucción prescribe lo contrario:

> Teniendo en cuenta esto (a saber, la investigación de la tendencia) los censores han de dirigir su atención también en especial a la *forma* y el *tono* del lenguaje de los manuscritos y a no autorizar su impresión si la tendencia aparece como nociva por la pasión, la arrogancia o la vehemencia.

El censor ha de juzgar la *tendencia* una vez *por la forma*, otra vez ha de juzgar *la forma por la tendencia*. Si antes el *contenido* ya había desaparecido como criterio de la censura, desaparece ahora también la *forma*. Mientras la tendencia sea buena poco importan las *faltas contra la forma*. Puede el escritor ser no precisamente ni muy serio ni muy modesto; puede ser vehemente, apasionado, arrogante, ¿quién se dejará sobresaltar por *la rudeza del exterior*? Se debe saber diferenciar lo *formal* de la *esencia*. Toda apariencia de las precisiones debería ser superada, la instrucción terminaría en *plena contradicción consigo misma*; pues todo aquello a partir de lo cual debería ser reconocida la tenden-

cia más bien recibe su calificación sólo de la tendencia y tiene que ser reconocido a partir y desde la tendencia. La vehemencia del patriota es santa diligencia, su apasionamiento es la irritabilidad del amante, su arrogancia una participación desinteresada que es demasiado desmesurada para aceptar limitaciones.

¡Han desaparecido *todas las normas objetivas*, lo decisivo es la relación *personal* y *se ha de considerar el tacto* del censor como garantía! ¿Qué puede herir al censor? El tacto, y la falta de tacto no es un crimen. ¿Y qué es lo amenazado en el escritor? La existencia. ¿Qué Estado ha hecho depender nunca la existencia de clases enteras del tacto de funcionarios singulares?

De nuevo, *todas las normas objetivas han desaparecido*. De parte del escritor la tendencia es el último contenido que se exige y se prescribe, la opinión sin forma como objeto; la tendencia como sujeto, como opinión de la opinión, es el tacto y la única característica del censor.

Pero si la arbitrariedad del censor —y la legitimación de la mera opinión es la legitimación de la arbitrariedad— es una consecuencia oculta bajo la apariencia de determinaciones concretas, la instrucción manifiesta por lo contrario y con plena conciencia la arbitrariedad del *Presidium superior*. A éste se le otorga, sin más, confianza, y *esta confianza que se otorga al Presidium superior* es la última *garantía de la prensa*. De este modo, la esencia de la censura en general resulta fundamentada en la arrogante pretensión del Estado policivo, en sus funcionarios. Ni siquiera lo más sencillo es confiado al entendimiento y buena voluntad del público, pero incluso lo imposible ha de ser posible para los funcionarios.

Este vicio fundamental se encuentra en todas nuestras instituciones. Así, por ejemplo, en el procedimiento criminal el juez, el acusador y el defensor están reunidos en *una sola persona*. Esta ficción es contraria a todas las leyes de la psicología. Pero el funcionario está por encima de las leyes psicológicas, aunque ellas igualmente lo rigen. Se puede disculpar, sin embargo, un principio estatal; pero resulta inexcusable cuando no es lo suficientemente honesto para ser consecuente. La *responsabilidad* del funcionario debería estar tan por encima de la del público como lo está en realidad por encima de él. Y precisamente en este punto, en donde la consecuencia sólo podría justificar el principio, podría hacerla legal en el interior de su esfera, se renuncia a ella para poner en práctica justamente lo contrario.

También el censor es acusador, defensor y juez en una y la misma persona; al censor se le ha confiado la *administración del espíritu*, el censor es *irresponsable*.

La censura no podría tener un carácter *provisoriamente* leal si no se la sometiera a los *tribunales ordinarios*, lo que en todo caso es imposible mientras no haya leyes objetivas de censura. Pero el peor de los medios es colocar a la censura bajo censura, por ejemplo ante un presidente superior o un colegio máximo de censura.

Todo lo que vale de la relación de la prensa con la censura vale de nuevo de la relación de la censura con la censura de última instancia y de la relación del escritor con el censor superior, si bien se ha introducido un *eslabón mediador*. Es la misma relación, replanteada en una escala superior, el curioso error de dejar subsistir la cosa pero querer darle otra esencia por otras personas. Si quisiera ser leal el *Estado de fuerza* tendría que suprimirse a sí mismo. Todo punto exigiría la misma cohesión y la misma presión en contrario. La censura superior tendría que ser censurada a la vez. Para escapar a este círculo vicioso se decide uno a no ser leal, y la falta de ley comienza bien en el tercero o en el 99.° estrato. Es por esto que el Estado funcionario, que tiene una vaga conciencia de todo esto, intenta situar la esfera de la falta de ley tan en lo alto que ella desaparezca a las miradas; y entonces él cree que ha desaparecido.

La *cura radical* propiamente tal de la censura sería su *supresión*; pues la institución es mala, y las instituciones son más poderosas que los hombres. Si, a nuestro parecer, puede ser correcto o no. En todo caso, los escritores prusianos *no ganan con la nueva instrucción* ni en *libertad real* ni en libertad *ideal*, en *conciencia.*

*Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet**

[Escrito entre el 15 de junio y el 10 de febrero de 1842. *Anécdotas sobre lo más reciente de la filosofía y publicística alemana,* tomo I, 1843]

* Oh rara felicidad de tiempos en los cuales es lícito poder sentir lo que quieres y poder decir lo que sientes.

CARTAS DE MARX A RUGE
(marzo y septiembre de 1843)

PRESENTACIÓN

Estas cartas fueron publicadas en el primer y único número de los *Anales franco-alemanes,* en febrero de 1844. De abril de 1842 a marzo de 1843 Marx fue colaborador y luego redactor jefe de la *Gaceta renana* (*Reinische Zeitung*), órgano de la burguesía liberal renana. Marx, todavía joven hegeliano, le imprimió una orientación revolucionaria en contra del gobierno prusiano. Debido a esto mismo la asamblea de accionistas del periódico le pidió a Marx bajar el tono de sus ataques, pues pesaba la inminente amenaza de cierre de la publicación. Marx renunció entonces. Se inició después la colaboración con Ruge, quien se definía igualmente como un oponente radical, pero de todas maneras estancado, en tanto que Marx avanzaba rápidamente hacia las posiciones comunistas, comprendiendo la crítica del hegelianismo, aún en su forma «joven». Estas divergencias impidieron posteriormente que los *Anales franco-alemanes* pasaran de su primer número.

Los *Anales* aparecieron en París en febrero de 1844. En ese primer número fueron publicados la *Contribución a la cuestión judía* y la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de Marx; *Bocetos para una Crítica de la Economía Política* y *La situación de Inglaterra, «past and present» de Thomas Carlyle* de Engels, con quien Marx había establecido relaciones en la *Rheinische Zeitung*. En dicho número fue publicado *Un intercambio de cartas de 1843,* que contenía, además de las de Ruge a Marx, cartas de Bakunin y Feuerbach. [Nota de la edición española.]

CARTAS DE MARX A RUGE

A bordo del barco *Treckschuit*
hacia Alemania, marzo de 1843

Viajo ahora por Holanda. Por lo que puedo juzgar por los periódicos locales y franceses, Alemania se ha hundido en el lodo y se hundirá todavía más. Le aseguro que a pesar de estar bien lejos de sentir orgullo nacional se siente vergüenza nacional, incluso en Holanda. El último de los holandeses es todavía el ciudadano de un Estado frente al primero de los alemanes. ¡Y los juicios de los extranjeros sobre el gobierno prusiano! Predomina un asombroso acuerdo, nadie se deja engañar ya con respecto a este sistema y su naturaleza simple. Para algo ha servido la nueva escuela. El traje de gala del liberalismo se ha caído y a los ojos de todo el mundo ha aparecido en toda su desnudez el despotismo más repugnante.

Esto es también una revelación, si bien al revés.

Es una verdad que nos enseña por lo menos a reconocer la vacuidad de nuestro patriotismo, la degeneración de nuestro Estado, que nos enseña a esconder la cara. Usted me mira sonriendo y pregunta: ¿qué se ha ganado con eso? De la vergüenza no nace ninguna revolución.

Respondo: la vergüenza es ya una revolución; ella es realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, por el cual ella había sido vencida en 1813. La vergüenza es una especie de ira dirigida contra sí misma. Y si realmente toda una nación llegara a avergonzarse dicha nación sería como el león que se recoge en sí mismo para saltar. Concedo que en

Alemania no existe ni siquiera todavía la vergüenza; por el contrario, esos miserables son todavía patriotas. Pero ¿qué otro sistema podría arrancarles su patriotismo si no esa bufonada del nuevo caballero?[1] La comedia del despotismo que se representa con nosotros resulta tan peligrosa para él como en su tiempo lo fuera la tragedia para los Estuardo y los Borbones. E incluso si durante largo tiempo esta comedia no se considerara como lo que es sería ya, sin embargo, una revolución. El Estado es una cosa demasiado seria para convertirlo en una arlequinada.

Quizás se podría dejar arrastrar por un buen tiempo una nave cargada de locos llevada por el viento; pero su destino la empujaría en el otro sentido, porque los locos no lo creerían. Ese destino es la revolución que nos espera.

Colonia, mayo de 1843

Su carta, mi querido amigo, es una buena elegía, un canto fúnebre que quita la respiración; pero desde el punto de vista político no es absolutamente nada. Ningún pueblo desespera y aunque tenga que esperar sólo por tontería llegará un día, después de muchos años, en que en un momento de repentina inteligencia llevará a cabo sus deseos piadosos.

Sin embargo, me ha contagiado usted, su tema no se ha agotado; quisiera agregarle el final, y cuando todo haya terminado tiéndame su mano para que volvamos a empezar de nuevo. Deje que los muertos entierren y lloren a sus muertos. Mientras tanto, es envidiable ser los primeros en ingresar vivos a la nueva vida, ése tiene que ser nuestro destino.

Es verdad, el viejo mundo pertenece a los filisteos. Pero no por eso tenemos que tratarlo como un viejo espantapájaros del cual se huye atemorizado. Por el contrario, tenemos que mirarle fijamente a los ojos. Vale la pena estudiar este duelo del mundo.

Claro que es señor del mundo sólo al llenarlo con su sociedad, como los gusanos a un cadáver. Por ello, la sociedad de estos señores requiere sólo de un número de esclavos, y los propietarios de esclavos no necesitan ser libres. Aunque por poseer tierras y personas se les llama señores en un sentido eminente no por eso son menos filisteos que su gente.

---

1. Alusión a Federico Guillermo IV, quien quería restaurar en Prusia las costumbres «caballerescas», de acuerdo con sus ideales medievales «románticos».

Hombres, eso serían seres de espíritu, hombres libres republicanos. Pero los filisteos pequeñoburgueses (*Spiessbürger*) rehúsan ser lo uno y lo otro. ¿Qué les queda por ser o por querer?

Lo que quieren, vivir y multiplicarse (más allá, dice Goethe, no va nadie), también lo quiere el animal; todo lo más, podría añadir un político alemán, es que el hombre sabe que lo quiere y que el alemán es tan juicioso que no quiere nada más.

Primero habría que despertar de nuevo en el pecho de estos hombres la conciencia de sí del hombre, la libertad. Sólo este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo con el vaho azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres para sus altos fines: un Estado democrático.

Por el contrario, los hombres que no se sienten hombres se multiplican para su señor como una cría de esclavos o de caballos. Los señores de linaje constituyen el objetivo de toda esta sociedad. Este mundo les pertenece. Y lo toman como es y como cree ser. Se toman a sí mismos tal como se encuentran, y se colocan donde crecieron sus pies, sobre la nuca de estos animales políticos que no tienen más vocación que ser sus «súbditos agradecidos y devotos».

El mundo de los filisteos es el mundo político de los animales y si tuviésemos que reconocer su existencia no nos quedaría más remedio que darle la razón sencillamente al *statu quo*. Lo han producido y conformado siglos de barbarie y ahora se nos presenta como un sistema consecuente, cuyo principio es el del mundo deshumanizado. El mundo de filisteos más perfecto, nuestra Alemania, tenía que permanecer completamente retrasado con respecto a la revolución francesa, restauradora del hombre, y el Aristóteles alemán que quisiera elaborar su política a partir de nuestra situación tendría que comenzar diciendo: «El hombre es un animal social, pero completamente apolítico»; pero no podría explicar el Estado más exactamente que como lo ha hecho el señor Zöpfl, autor del *Derecho Público Constitucional en Alemania*. Para él, el Estado es una «asociación de familias», la cual, añadimos nosotros, por herencia y usufructo pertenece a la familia suprema, que suele llamarse dinastía. Cuanto más prolíficas se muestran las familias, tanto más feliz es la gente, tanto más grande el Estado y tanto más potente la dinastía; precisamente por esto es que en Prusia, país típicamente despótico, se premia con cincuenta táleros el nacimiento del séptimo hijo.

Los alemanes son realistas tan prudentes que todos sus deseos y sus más audaces pensamientos no van más allá de la estéril existencia cotidiana. Los que la gobiernan sólo aceptan dicha realidad y nada más. También ellos son realistas, alejados de todo pensamiento y de toda grandeza humana, funcionarios típicos y terratenientes; pero no se equivocan, tienen razón: ellos, tal y como son, bastan plenamente para explotar y dominar este reino de animales ya que aquí, como en todas partes, dominio y explotación son la misma cosa. Y cuando se hacen servir, mirando desde arriba las cabezas bulliciosas de esos seres carentes de cerebro, ¿qué les puede parecer más apropiado que lo de Napoleón en Beresina? Se cuenta que refiriéndose al bullicio de los que se estaban ahogando, dijo a sus acompañantes: «*Voyez ces crapauds!*».*

Probablemente sea la anécdota una mentira, pero no es por ello menos verosímil. La única teoría del despotismo es el desprecio por el hombre, el hombre deshumanizado, y esta teoría tiene, con respecto a las demás, la ventaja de ser al mismo tiempo una realidad efectiva. El déspota ve siempre a los hombres a nivel inferior, indigno. Ante sus ojos ellos se hunden en el fango de la vida común y corriente, del cual, también, como las ranas, siempre vuelven a salir. Si esta concepción se impone incluso a hombres que fueron capaces de perseguir grandes fines, como Napoleón antes de su locura dinástica, ¿cómo podría ser idealista un rey tan común y corriente frente a una realidad como ésta?

El principio esencial de la monarquía es el hombre envilecido, despreciable, el hombre deshumanizado; Montesquieu se equivoca bastante cuando pretende hacernos creer que ese principio es el honor. Él intenta aclarar la cuestión distinguiendo entre monarquía, despotismo y tiranía. Pero éstas no son sino diferentes denominaciones de un concepto, o todo lo más indican una diferencia moral en el ámbito del mismo principio. Allí donde el principio monárquico es mayoría los hombres están en minoría, allí donde no se pone en duda, allí donde ni siquiera se discute, no hay hombres. ¿Por qué razón un hombre como el rey de Prusia, que no tiene ninguna prueba de que fuera problemático, no va a actuar sencillamente según su humor? Y si actúa así, ¿qué sucede? ¿Intenciones contradictorias? Pues bien, no pasa absolutamente nada. ¿Tendencias impotentes? Ellas siguen

* «¡Mirad esos reptiles!». [En francés en el original, N. del T.]

siendo aún la única realidad política. ¿Posturas embarazosas y ridículas? Sólo hay una cosa ridícula y embarazosa: bajar del trono. Mientras el capricho sigue en su sitio tiene todas las razones. Por muy voluble, obtuso y despreciable que sea, siempre es lo suficientemente bueno para gobernar a un pueblo que no ha conocido otra ley que el arbitrio de sus reyes. No digo que un sistema sin cabeza y la pérdida del respeto, tanto en el interior como en el extranjero, vayan a quedar sin consecuencias, no asumo la responsabilidad de la nave de locos; pero afirmo lo siguiente: el rey de Prusia continuará siendo un hombre de su tiempo hasta que el mundo al revés sea el mundo real.

Usted lo sabe, yo me ocupo bastante de este hombre. Ya entonces, cuando sólo contaba con la *Hoja política semanal de Berlín* como su órgano de difusión, reconocía yo su valor y su misión. Ya con el juramento de Königsberg justificó mi presunción de que todo acabaría convirtiéndose en un asunto puramente personal. Proclamó a su corazón y a sus sentimientos como la futura constitución de los dominios prusianos, de su Estado; y, efectivamente, en Prusia, el rey es el sistema. Es la única persona política, su personalidad determina el sistema de uno o de otro modo. Lo que se hace o lo que se deja de hacer, lo que piensa o lo que se le hace decir es lo que el Estado hace o piensa en Prusia. Es, pues, un mérito del actual rey de Prusia haberlo declarado con tanta franqueza.

Durante mucho tiempo hemos estado equivocados con respecto a una cosa: en creer que los deseos y pensamientos expresados por el rey tuviesen alguna importancia. Esto no podría cambiar en nada la cosa misma: el material de la monarquía es el filisteo y el monarca siempre es sólo el rey de los filisteos; no puede ni liberarse a sí mismo ni a su gente, ni hacer de ellos hombres reales mientras ambas partes sigan siendo lo que son.

El rey de Prusia intentó cambiar el sistema con una teoría que no era realmente la de su padre. Es conocida la suerte que tuvo dicho intento: fracasó por completo. Es natural. Desde que se ha llegado al mundo político animal no se puede dar otra reacción que dentro de sus límites, y no existe progreso alguno diferente a abandonar la base y pasar al mundo humano de la democracia.

El viejo rey no quería nada extravagante. Era un filisteo sin ninguna pretensión espiritual. Sabía perfectamente que un Es-

tado de siervos y su gobierno sólo necesitan de una existencia prosaica y tranquila. El joven rey era más despierto y más vivo, tenía un concepto bastante más amplio de la omnipotencia del monarca, limitado solamente por su mismo corazón e intelecto. El viejo y decrépito Estado de siervos y esclavos le repugnaba. Quería infundirle vitalidad, penetrándolo completamente de sus deseos, sentimientos y pensamientos. Y de haberlo logrado podía haberlo pretendido perfectamente en su Estado. De ahí sus discursos y sus desahogos liberales. No era la ley muerta sino el ardiente y vivo corazón del rey lo que iba a gobernar a los súbditos. Quería poner en marcha todos los corazones y todos los espíritus para la realización de los deseos de su corazón y de sus planes largamente meditados. A todo esto siguió cierta animación; pero el resto de los corazones no latían al compás del suyo y los dominados no podían abrir la boca sin pedir la supresión del antiguo señorío. Los idealistas, que tienen la desvergüenza de hacer un hombre del hombre, tomaron la palabra, y mientras el rey fantaseaba en antiguo alemán pensaron que podrían filosofar en alemán moderno. De todos modos, para Prusia eso era inaudito. Por un momento el viejo orden de cosas pareció invertido; además, hasta las cosas empezaron a convertirse en hombres, existieron incluso hombres con nombre propio aunque en las Dietas la apelación por el nombre no está permitida. Pero los servidores del antiguo despotismo pusieron fin a esa agitación antialemana. No fue difícil hacer poner en conflicto los deseos del rey, que sueña con un gran pasado lleno de curas, caballeros y siervos de la gleba, con los propios de los idealistas, que quieren las consecuencias de la revolución francesa, por consiguiente, la República y un ordenamiento de la humanidad libre, en lugar del orden de cosas muertas. Cuando el conflicto fue lo suficientemente agudo y desagradable y el colérico rey estuvo lo suficientemente irritado, se le presentaron aquellos siervos que tan fácilmente habían dirigido antes el curso de las cosas y declararon que el rey no hacía bien en llevar a los súbditos a inútiles razonamientos y que ellos no podrían gobernar a una generación de hombres hablantes. También el señor de los rusos posteriores[2] se había manifestado intranquilo por el fermento en las

---

2. Juego de palabras: prusianos = rusos anteriores (*vorderrussen*); rusos = rusos posteriores (*hinterrussen*).

cabezas de los rusos anteriores y exigía el restablecimiento de la antigua tranquilidad. Así, se produjo entonces una reedición de la antigua prohibición de todos los deseos y pensamientos del hombre acerca de los deberes y derechos humanos, es decir, la vuelta al antiguo y fosilizado Estado de siervos, en el cual el esclavo sirve en silencio y el señor de tierras y personas domina, lo más calladamente posible, por medio de una servidumbre perfectamente adiestrada, tranquila y obediente. Ni unos ni otros pueden decir lo que quieren; ni los que quieren convertirse en hombres, ni el otro, que ni podría necesitar de hombres en su país. Así el silencio es entonces la única posibilidad de salida: *Muta pecora, prona et ventri oboedientia.**

En esto consiste el infeliz intento de suprimir el Estado de los filisteos sobre su propia base: ha conducido a mostrarle al mundo entero la necesidad de la violencia y la imposibilidad de actuar humanamente del despotismo. Una relación brutal sólo puede mantenerse con la brutalidad. Y aquí termino con nuestra tarea común, o sea con el análisis del filisteo y de su Estado. No irá a decir usted ahora que tengo un concepto muy elevado del presente y si, a pesar de todo, no desespero de él, es sólo porque su desesperada situación es la que me colma de esperanza. No hablo en absoluto de la incapacidad de los señores y de la indolencia de los siervos y los súbditos que dejan que todo ocurra como ocurre aunque ambas cosas juntas bastarían para provocar una catástrofe. Sólo llamo su atención sobre el hecho de que los enemigos del filisteísmo, es decir, todos los hombres que piensan y sufren, han llegado a un acuerdo para el cual en el pasado les faltaban por completo los medios; y que incluso el sistema pasivo de reproducción de los antiguos súbditos todos los días enrola nuevos reclutas al servicio de la nueva humanidad. Pero el sistema de la industria y el comercio, de la propiedad y la explotación del hombre, conduce, más rápidamente aún que el incremento de la población, a un rompimiento en el interior de la sociedad actual, a una crisis que el viejo sistema no puede sanar, porque dicho sistema no sana ni crea sino sólo existe y disfruta. La existencia de la humanidad doliente que piensa y la de la humanidad pensante que es oprimida tiene necesariamente que llegar a ser insoportable e indigerible para el mundo animal de los filisteos que goza pasivamente y sin cabeza.

---

* El rebaño es mudo, agacha la cabeza y obedece a su vientre.

Por nuestra parte, hay que poner el viejo mundo por completo en evidencia y se debe formar positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad que sufre para que se una tanto más perfecto será el fruto que el presente lleva en su regazo.

Kreuznach, septiembre de 1843

Me alegra verle decidido y que de las consideraciones sobre el pasado haya pasado usted a proyectar su pensamiento hacia adelante, hacia una nueva empresa.[3] Por lo tanto, en París, la antigua escuela superior de la filosofía, *absit omne* y la nueva capital del mundo nuevo. Lo que es necesario se consuma. De ahí que no dude en que todos los obstáculos, cuya gravedad no se me escapa, puedan ser superados.

La empresa puede o no puede realizarse. En todo caso estaré en París a final de mes, pues el aire que respiramos aquí nos esclaviza y no veo de ningún modo campo para desarrollar una actividad libre en Alemania.

En Alemania todo es oprimido violentamente, reina una verdadera anarquía del espíritu, se ha establecido el régimen de la idiotez misma, y Zurich obedece las órdenes de Berlín. Es por consiguiente cada vez más claro que hay que buscar otro centro de reunión para las mentes realmente pensantes e independientes. Estoy convencido de que nuestro proyecto corresponde a una necesidad real y las necesidades reales tienen que satisfacerse ciertamente también en la realidad. No dudo, pues, de la empresa con tal de que se adelante en serio.

Las dificultades internas parecen ser casi más grandes que los obstáculos externos. Pues si bien no existe duda alguna sobre el «desde dónde» reina más confusión acerca del «hacia dónde». No sólo porque se ha producido una anarquía general entre los reformadores, como tendrá que concederlo todo el mundo, sino porque el mismo no tiene una idea precisa de lo que ha de ser.

Por otro lado, es ésta precisamente la ventaja de la nueva orientación: nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo sino que a partir de la crítica del viejo queremos encontrar el nuevo. Hasta ahora todos los filósofos tenían preparada sobre su atril la solución a todos los enigmas y el esotérico mundo

3. Se trata precisamente del plan de editar los *Anales Franco-Alemanes*.

tonto no tenía más que abrir el hocico para que le cayeran en la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta. La filosofía se ha mundanizado y la demostración más evidente de ello es que la conciencia filosófica misma se ha visto implicada, no sólo exterior sino también interiormente, en el tormento mismo de la lucha. Si la construcción del futuro y la perfección para todos los tiempos no es nuestro asunto, tanto más evidente resulta lo que debemos realizar en el presente, quiero decir, la crítica implacable de todo lo existente, implacable tanto en el sentido de que la crítica no se asusta frente a sus resultados ni mucho menos frente al conflicto con los poderes existentes.

Ésta es la razón por la cual no soy partidario de que enarbolemos una bandera dogmática, todo lo contrario. Tenemos que intentar acudir en ayuda de los dogmáticos, a fin de que se aclaren a sí mismos sus propios principios. Así, sobre todo el comunismo es una abstracción dogmática, con lo cual no me refiero a cualquier imaginado y posible comunismo sino al comunismo realmente existente tal como lo profesan Cabet, Dezamy, Weitling, etc. Este comunismo no es más que una particular manifestación del principio humanista, contaminado por su opuesto, la propiedad privada. Abolición de la propiedad privada y comunismo no son, por lo tanto, de ningún modo idénticos y, no por casualidad sino necesariamente, el comunismo ha visto nacer frente a sí otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etc., porque él mismo no es sino una particular y unilateral realización del principio socialista.

Y todo el principio socialista, a su vez, no es más que uno de los aspectos que conciernen a la realidad de la verdadera esencia humana. Tenemos que ocuparnos igualmente del otro aspecto, de la existencia teorética del hombre, es decir, de hacer de la religión y de la ciencia, etc., también el objeto de nuestra crítica. Por otra parte, pretendemos influir sobre nuestros contemporáneos, especialmente sobre los alemanes. Es necesario preguntarse cómo ha de hacerse eso. No se pueden negar dos hechos. Primero la religión y después la política constituyen los principales intereses de la Alemania contemporánea. A ella tal y como es hemos de remitirnos y no contraponerle un sistema determinado y ya elaborado del principio al fin, como se hace, por ejemplo, en el *Voyage en Icarie*.[4]

---

4. Etienne Cabet. *Voyage en Icarie, Roman philosophique et social*, París, 1842.

La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede remitirse a toda forma de conciencia teórica y práctica y, a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad como su deber y objetivo final. Por lo que se refiere a la vida real, es precisamente el Estado político el que contiene en todas sus formas modernas las exigencias de la razón, aun allí en donde todavía no está lleno conscientemente de las exigencias socialistas. Pero tampoco se limita a eso. Presupone en todas partes a la razón como realizada. Pero, también en todas partes, incurre en la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales.

A partir de este conflicto del Estado político consigo mismo se puede desarrollar consecuentemente en todas partes la verdad social. Así como la religión es el índice de las batallas teoréticas de la humanidad, el Estado político lo es de sus batallas prácticas. El Estado político expresa, desde el interior de su forma, *sub specie republicae*, todas las necesidades, las luchas, las verdades sociales. Por lo tanto, hacer objeto de la crítica al problema político más especializado —por ejemplo, la diferencia entre el sistema estamentario y el sistema representativo— no está en absoluto por debajo de la *hauteur des principes*, pues esta cuestión sólo expresa de una manera política la diferencia del dominio del hombre y el dominio de la propiedad privada. Así pues, el crítico no sólo puede sino que debe interesarse por las cuestiones políticas (que según la opinión de los socialistas comunes son absolutamente indignas). Al ilustrar las ventajas del sistema representativo sobre el estamentario el crítico interesa prácticamente a un gran partido. Al elevar el sistema político de su forma política a una forma general y al hacer valer su verdadero significado, el crítico obliga, al mismo tiempo, a dicho partido a superarse, pues su victoria es al mismo tiempo su derrota.

Nada nos impide, pues, relacionar nuestra crítica con la crítica de la política y participar en la política, relacionarla por lo tanto con las luchas políticas e identificarla con ellas. No afrontamos el mundo de modo doctrinario, con un nuevo principio: «Aquí está la verdad, ¡arrodillaos!». Desarrollamos a partir de los principios mismos del mundo los principios nuevos. No le decimos: «Abandona tus luchas, que son una locura». Nosotros queremos gritarte la verdadera consigna de la lucha.

Sólo le mostraremos por qué lucha propiamente, y la conciencia es una cosa de la que tiene que apropiarse, incluso cuando no quiera.

La reforma de la conciencia consiste sólo en hacer consciente al mundo de sí mismo, en despertarlo de su sueño sobre sí mismo, en explicarle sus propias acciones. Como sucede en la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, toda nuestra finalidad no puede ser otra que la de llevar a la forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas.

Nuestro lema tiene que ser: reforma de la conciencia, no mediante dogmas sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa como en forma política. Se verá entonces que el mundo hace tiempo tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener conciencia para poseerla en realidad. Se verá que no se trata de trazar una línea entre el pasado y el futuro sino de la realización de las ideas del pasado. Se verá, finalmente, que la humanidad no inicia ningún trabajo nuevo sino que lleva a cabo, conscientemente, su antiguo trabajo.

Podemos resumir así, en una palabra, la tendencia de nuestra revista: auto-explicación (filosofía crítica) de nuestro tiempo sobre sus luchas y sus aspiraciones. Se trata de un trabajo para el mundo y para nosotros. Ella no puede ser sino la obra de una unión de fuerzas. Se trata de una concesión y nada más. Para hacerse perdonar sus culpas la humanidad no tiene más que declararlas como tales.

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL. INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN

Este texto debería constituir la introducción a un trabajo más amplio: la crítica de la filosofía del Estado y del Derecho de Hegel. Sólo se publicó la «introducción» en los *Anales franco-alemanes*, en 1844. La necesidad de combatir a los «jóvenes hegelianos» y a otros representantes de la ideología burguesa y pequeño-burguesa en Alemania llevó a Marx a modificar sus planes iniciales y a trabajar en una crítica profunda de la filosofía idealista y especulativa, empresa que llevó a cabo con Engels en sus trabajos comunes, *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*. [Nota de la edición alemana.]

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL. INTRODUCCIÓN

En Alemania la *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su culminación y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia *profana* del error está comprometida una vez que ha sido refutada su *celestial oratio pro aris et focis.** El hombre, que buscando en la realidad fantástica del cielo un superhombre sólo ha encontrado *el reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre, cuando lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión,* la religión no hace al hombre. Y la religión es precisamente la autoconciencia y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha ganado a sí mismo o ya se ha vuelto a perder. Pero *el hombre* no es un ser abstracto agazapado por fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Ella es *la realización fantástica* de la esencia humana, porque *la esencia humana* no posee verdadera realidad. La lucha contra la religión es pues indirectamente la lucha contra *aquel mundo* cuyo aroma espiritual es la religión.

---

* Oración del altar y del hogar.

La miseria religiosa es la expresión de la miseria real y al mismo tiempo la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de lo que no tiene espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

La superación (*Aufheben*) de la religión en tanto dicha ilusoria del pueblo es la exigencia por su dicha real. La exigencia de abandonar las ilusiones sobre una circunstancia es la exigencia para que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, pues, en *germen*, la *crítica del valle de lágrimas* cuyo *halo de santidad* es la religión.

La crítica no ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas para que el hombre lleve ahora la prosaica, desoladora cadena, sino para que se la sacuda y brote la flor viva. La crítica de la religión desilusiona al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desilusionado que ha llegado a la razón, para que gire en torno a sí mismo y con ello gire en torno a su verdadero sol. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo.

Así pues, *la misión de la historia* consiste, una vez que se ha disipado *el más allá de la verdad*, en averiguar *la verdad del más acá*. La misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste antes que todo, una vez que se ha desenmascarado *la forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte así en la crítica de la tierra. La *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.

La siguiente exposición, un aporte a este trabajo, no se atiene directamente al original sino a una copia, a la filosofía alemana del Derecho y del Estado, por ninguna otra razón que por referirse a Alemania.

Si uno quisiera atenerse al *statu quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, negativamente, el resultado continuaría siendo un anacronismo. La negación misma de nuestro presente político es un hecho empolvado en el desván de los trastos de los pueblos modernos. Aunque niegue las coletas empolvadas tendré todavía las coletas sin empolvar. Si niego la circunstancia de la Alemania de 1843 estaré si acaso

en 1789, según la cronología francesa, y menos aún en el punto capital del presente.

Sí, la historia de Alemania se enorgullece de un movimiento en que ningún pueblo en el firmamento histórico se le ha adelantado ni la imitará. Efectivamente, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin haber participado de sus revoluciones. Sufrimos una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a una revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos encontramos en compañía de la libertad, a saber, *el día de su entierro*.

Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara como un acto de rebeldía todo grito del siervo contra el azote tan pronto como éste es un azote cargado de años, hereditario, histórico; una escuela a la que la historia sólo le muestra su *a posteriori*, como hizo el Dios de Israel con su servidor Moisés, en una palabra, la *Escuela Histórica del Derecho* hubiera inventado la historia alemana si ella no fuese ya de por sí una invención de la historia alemana misma. Shylock, pero Shylock el criado, ella que por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo jura y perjura por su apariencia, por su apariencia de títulos históricos, por su apariencia cristiano-germánica.

Ciertos bondadosos entusiastas, en cambio, germanófilos de sangre y liberales de reflexión, buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las selvas vírgenes teutónicas. Pero, ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí si sólo se halla en la selva? Además, es bien sabido que cuanto más se interna uno en el bosque más resuena la voz fuera de éste. Por tanto, ¡dejemos en paz a la selva virgen teutónica!

¡*Guerra* a la situación alemana! Es cierto que se halla *por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica*, pero sigue siendo un objeto de la crítica, como el criminal, que se halla por debajo del nivel de la humanidad, es objeto del *verdugo*. En lucha contra ello la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico sino un arma. Su objeto es su *enemigo* al que no quiere refutar sino destruir. Pues

el espíritu de esta situación ha sido ya refutado. De por sí esta circunstancia no es *digna de ser pensada* sino tan despreciable como las existencias proscritas. La crítica de por sí no necesita llegar a esclarecerse a sí misma frente a este objeto, pues ya ha terminado con él. Esa crítica no se comporta como un fin en sí mismo sino simplemente como un *medio*. Su sentimiento esencial es el de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia*. Se trata de describir una sorda presión mutua de todas las esferas sociales, unas sobre otras; se trata de una destemplanza general y sin tacto, de una estrechez que se reconoce tanto como se desconoce, todo esto encuadrado dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todo lo bajo, no es él mismo sino *lo lamentable mismo en el gobierno*.

¡Lamentable espectáculo! La división llevada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, que se enfrentan las unas a las otras con pequeñas antipatías, mala conciencia y una brutal mediocridad y que precisamente en razón de su situación de ambigüedad y desconfianza recíprocas son tratadas por sus *señores*, todas ellas sin excepción, aunque con distintas formalidades, como *existencias sujetas a sus concesiones*. E incluso esto mismo, el hecho de verse *dominadas, gobernadas y poseídas*, tiene que ser reconocido y confesado por ellas como *una concesión del cielo*. ¡Y de otra parte, los señores mismos, cuya grandeza se halla en relación inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este asunto es la crítica en la *pelea*, y en la pelea no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango, un enemigo *interesante*, sino que se trata de darle. Se trata de no concederle a los alemanes ni un solo instante de ilusión y de resignación. Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante al hacerla pública. Hay que pintar todas y cada una de las esferas de la sociedad como la *partie honteuse** de la sociedad alemana, obligar a estas relaciones anquilosadas a danzar, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a aterrarse de sí mismo para infundirle coraje. Se satisface con ello una insoslayable necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son en su propia persona los últimos fundamentos de su satisfacción.

---

* En francés en el original («parte vergonzosa»).

Esta lucha contra el *statu quo* alemán no carece de interés tampoco para los pueblos modernos, pues el *statu quo* alemán es la culminación franca y sincera del antiguo régimen, y el antiguo régimen es la debilidad oculta del Estado moderno. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos y las reminiscencias de este pasado siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Es instructivo para esos pueblos ver al *antiguo régimen*, que conoció en ellos su *tragedia*, ver cómo representa su *comedia* ahora, como el espectro alemán. Su historia fue *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo y la libertad, en cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía y debía creer en su legitimidad. Mientras el *antiguo régimen*, como el orden del mundo existente, luchaba por un mundo en estado solamente de gestación, tenía de su parte un error histórico universal, pero no de carácter personal. Su catástrofe fue por tanto trágica.

Por el contrario, el régimen alemán actual, un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas generalmente reconocidos, la nulidad del *antiguo régimen* puesta en evidencia ante el mundo, sólo se imagina creer en sí mismo y exige del mundo la misma creencia ilusoria. Si creyera en su propio *ser*, ¿lo escondería bajo la *apariencia* de un ser ajeno y buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma? El moderno *antiguo régimen* no es ya más que el *comediante* de un orden del mundo cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es profunda y concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar a las viejas formas. La última fase de una forma histórico-universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, que ya una vez habían sido trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, tuvieron que morir todavía otra vez cómicamente en los *Coloquios* de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria de la historia?

Para que la humanidad se pueda separar *alegremente* de su pasado. Nosotros reivindicamos este *alegre* destino para las potencias políticas de Alemania.

Sin embargo, tan pronto como la misma realidad político-social moderna se ve sometida a la crítica, tan pronto como la crítica se eleva al plano de los problemas verdaderamente humanos, se encuentra fuera del *statu quo* alemán, pues de otro modo agotaría su objeto por debajo de su objeto. Un ejemplo: las relaciones de la industria, del mundo de la riqueza en general con el

mundo político, son un problema fundamental de la época moderna. ¿Bajo qué forma comienza este problema a ocupar a los alemanes? Bajo la forma de los aranceles protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional. El «germanismo» ha pasado de los hombres a la materia y un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se vieron convertidos en patriotas. Así pues, en Alemania se comienza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior al conferirle la soberanía hacia el exterior. Es decir, que en Alemania se empieza por donde en Francia e Inglaterra ya se está comenzando a terminar. El viejo Estado podrido de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas es saludado en Alemania como la aurora de un bello futuro, que apenas se atreve todavía a pasar de la ladina teoría a la práctica más implacable. Mientras en Francia e Inglaterra el problema significa: economía política o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania significa: economía nacional o dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. En Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abrir el monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias; de lo que se trata en Alemania es de llevar hasta sus últimas consecuencias el monopolio. En el primer caso se trata de la solución, en el segundo caso simplemente de la colisión. Ejemplo suficiente de la forma alemana que allí adoptan los problemas modernos, de cómo nuestra historia, a la manera de un recluta torpe, no ha tenido hasta ahora más misión que practicar y repetir ejercicios ya trillados.

Por tanto, si el desarrollo global de Alemania no desbordase los marcos del desarrollo político alemán un alemán sólo podría a lo sumo participar de los problemas del presente tal como puede participar en ellos un ruso. Pero si el individuo singular no se haya vinculado por las ataduras de la nación, aún menos liberada está la nación entera por la liberación de un individuo. Los escitas no avanzaron un solo paso hacia la cultura griega porque Grecia contase a un escita entre sus filósofos.

Por fortuna los alemanes no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus con-

temporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. Por tanto, si en vez de las *oeuvres incompletes* de nuestra historia real criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, *la filosofía*, nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice: *that is the question*. Lo que en los pueblos más avanzados es la ruptura *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es en Alemania, donde este estado de cosas ni siquiera existe, ante todo la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones.

La filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única *historia alemana* que se halla *al nivel* del presente *oficial* moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que deshacerse también de ésta su historia, hecha de sueños, y de sus condiciones sociales, y someter a la crítica no sólo estas condiciones prevalecientes sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta. Su futuro no puede limitarse ni a la negación directa de la condición jurídica real de su Estado ni a la realización inmediata de las condiciones ideales de su Estado y de su Derecho, ya que la negación inmediata de sus condiciones reales la posee ya en sus condiciones ideales, y la ejecución inmediata de sus condiciones ideales casi la ha *sobrevivido* ya, a su vez, al contemplarlas en los pueblos vecinos. Con razón pide el partido político práctico alemán la negación de la filosofía. En lo que no tiene razón no es en exigirlo sino en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner por obra seriamente. Cree poner por obra aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y murmurar y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. La limitación de su horizonte visual no incluye también a la filosofía en el estrecho de Bering de la realidad *alemana* ni llega a imaginársela quiméricamente, incluso por debajo de la práctica alemana y las teorías que la sirven. Nos exigís una relación con los *gérmenes reales de la vida*, pero os olvidáis que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado hasta ahora bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, *no podréis superar la filosofía sin realizarla*.

Y la misma sinrazón, sólo que con los factores *invertidos*, cometió el partido político *teórico* que arrancaba de la filosofía.

Este partido sólo veía en la lucha actual la lucha crítica de la filosofía por el mundo alemán, sin pararse a considerar que la anterior filosofía pertenecía ella misma a este mundo y era su

complemento, así fuera su complemento ideal. Mostraba una actitud crítica ante la parte contraria pero adoptaba un comportamiento acrítico hacia sí misma, ya que arrancaba de las premisas de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados, o bien presentaba como los postulados y resultados directos de la filosofía los postulados y resultados traídos de otra parte, a pesar de que éstos —suponiendo que fuesen legítimos— sólo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la negación de toda *la filosofía anterior,* de la filosofía como filosofía. Nos reservamos tratar una descripción más a fondo de este partido. Su defecto fundamental podría resumirse así: *creía poder realizar la filosofía sin superarla*.

La crítica de la *filosofía alemana del Derecho y del Estado*, que ha recibido con Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él se relaciona como la resuelta negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma *filosofía especulativa del Derecho*. Si la filosofía especulativa del Derecho, este *pensamiento* abstracto y exhuberante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque éste más allá sólo se halle al otro lado del Rhin, sólo podría darse en Alemania, a su vez y a la inversa la imagen *alemana*, conceptual, del Estado moderno, que abstrae del hombre real, sólo era posible en Alemania, porque y en la medida en que el mismo Estado moderno abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de una manera puramente imaginaria. En política los alemanes han *pensado* lo que otros pueblos han *hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corrían siempre parejas con la unilateralidad y la pusilanimidad de su realidad. Por tanto, si el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del antiguo régimen*, la plenitud de la espina en la carne del Estado moderno, el *statu quo* de la *ciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del Estado moderno*, el deterioro de su carne misma.

Ya en cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del Derecho se orienta no hacia sí misma sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica.

Se trata de saber: ¿puede llegar Alemania a una práctica *a la hauteur des principes,* es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos?

El arma de la crítica no puede reemplazar, evidentemente, a la crítica de las armas, el poder material ha de ser derrocado por el poder material; pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem,* y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es coger el problema por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, es su punto de partida: la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión conduce a la doctrina según la cual *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, al *imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: «¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fuerais hombres!». Incluso históricamente la emancipación teórica tiene una significación específicamente práctica para Alemania. El pasado revolucionario de Alemania es, en efecto, un pasado teórico, es la Reforma. Así como entonces la revolución comienza en el cerebro del *fraile*, ahora comienza en el cerebro del *filósofo*.

Lutero venció efectivamente a la servidumbre por la *devoción* porque la reemplazó por la servidumbre por la *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Transformó a los curas en seglares porque transformó a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa porque erigió la religiosidad en el interior del hombre. Emancipó de las cadenas al cuerpo porque cargó de cadenas al corazón.

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, sí fue el verdadero planteamiento del problema. Ya no se trataba más de la lucha del seglar con *el cura fuera de él* sino de la lucha con su *propio cura interior*, con su *naturaleza clerical*. Y si la transformación protestante de los seglares alemanes en curas emancipó a los papas seglares, a los príncipes, con toda su clerecía, a los

privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres emancipará al *pueblo*. Pero del mismo modo que la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la *secularización* de los bienes se detendrá en el *despojo de la Iglesia*, que puso en marcha sobre todo la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, fracasó en su momento contra la teología. Hoy, cuando la teología misma ha fracasado, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *statu quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma era la Alemania oficial el siervo más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución es el siervo sumiso de algo inferior a Roma, de Prusia y Austria, de los hidalgüelos rurales y los filisteos.

Una dificultad fundamental parece, sin embargo, oponerse a una revolución alemana *radical*.

Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material*. La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida en que es la realización de sus necesidades. ¿Corresponderá al inmenso divorcio existente entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio existente entre la sociedad burguesa y el Estado y consigo misma? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento tienda a su realización; la realidad misma debe tender hacia el pensamiento. Pero Alemania no ha escalado las fases o estadios intermedios de la emancipación política al mismo tiempo con los pueblos modernos. No ha alcanzado siquiera prácticamente las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podría, de un *salto mortal*, superar no sólo sus propios límites sino, al mismo tiempo, los límites de los pueblos modernos, sobre límites que en la realidad debiera sentir y a los que debía aspirar como a la emancipación de sus límites reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen faltar precisamente.

Sin embargo, si Alemania sólo ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos con la actividad abstracta del pensamiento sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que sí ha compartido por otra parte los *sufrimientos* de este mismo desarrollo, sin participar de sus gozos ni de su parcial satisfacción. A la actividad abstrac-

ta, de un lado, corresponde del otro el sufrimiento abstracto. Por ello Alemania se encontrará una mañana al nivel de la decadencia europea antes de haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Se la podría comparar a un idólatra que agonizara víctima de las dolencias del cristianismo.

Si se consideran en primer lugar los *gobiernos alemanes*, veremos cómo, por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, finalmente, por su propio instinto certero, se ven obligados a combinar los *defectos civilizados* del *mundo de los Estados modernos*, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *antiguo régimen*, de los que podemos jactarnos plenamente, de tal modo que Alemania, si no por la cordura por lo menos por la falta de ella, tiene que participar cada vez más de aquellas formaciones de Estados que se sitúan más allá de su *statu quo*. ¿Acaso hay, por ejemplo, en el mundo un país que comparta tan ingenuamente todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir sus realidades como la así llamada Alemania constitucional? ¿O no tenía que ser necesariamente la ocurrencia de un gobierno alemán asociar los tormentos de la censura a los tormentos de las leyes de septiembre en Francia, que presuponen la libertad de prensa? Así como en el panteón romano se encuentran los dioses de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encuentran los *pecados* de todas las formas de Estado. Y que este eclecticismo llegara a alcanzar una altura hasta hoy insospechada lo garantiza, en efecto, *el enfurruñamiento estético-político* de un monarca alemán que aspira a desempeñar, si no a través de la persona del pueblo por lo menos en su *propia* persona, si no para el pueblo por lo menos para *sí mismo*, todos los papeles de la monarquía, la feudal y la burocrática, la absoluta y la constitucional, la autocrática y la democrática. Alemania, en cuanto insuficiencia del presente político constituida precisamente en un mundo propio, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera general del presente político.

El sueño utópico para Alemania no es la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino más bien, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la*

sociedad burguesa e instaure su dominación *general*, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad partiendo de su *situación especial*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí misma y en las masas, un momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante* general, un momento en que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, llegar a la explotación política de todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera no bastan por sí solos la energía revòlucionaria y el amor propio espiritual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para que *un* estamento valga como el estamento de toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la auto-liberación general. Para que *un* estamento sea *par excellence* el estamento de la liberación es necesario que otro estamento lo sea el de la sujeción por antonomasia. La significación negativa que tenían la nobleza y la clerecía francesas frente a la generalidad del pueblo condicionó la significación positiva general de la clase que la seguía en el orden y se le contraponía, la *burguesía*.

Pero a cualquiera de las clases especiales de Alemania les falta no sólo la consecuencia, la agudeza, el arrojo, la intransigencia que pudieran convertirla en el representante negativo de la sociedad. Todas ellas carecen, asimismo, de esa grandeza de alma

que se identifica, aunque sólo por momentos, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde al poder material el entusiasmo del poder político, de esa temeridad revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *no soy nada, tendría que serlo todo*. El fondo básico de la moral y la honradez alemanas, y no sólo de los individuos sino también de las clases, es más bien ese *modesto egoísmo* que hace valer su propia limitación y permite que otros la hagan valer contra ellos. Por eso, la relación existente entre las diversas esferas de la sociedad alemana no es dramática sino épica. Cada una de ellas comienza a sentirse y a situarse al lado de las otras con sus pretensiones especiales no cuando se la oprime sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Hasta el mismo *amor propio moral de la clase media alemana* descansa sobre la conciencia de ser el representante general de la mediocridad filistea de todas las demás clases. No son, por tanto, solamente los reyes alemanes, que llegan al trono *mal à propos*, sino que son todas las esferas de la sociedad burguesa las que sufren su derrota antes de haber festejado su triunfo, que desarrollan sus propios límites antes de haber sobrepasado los límites que se les oponen, que hacen valer su pusilanimidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido, de manera que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De aquí que los príncipes se hallen en lucha contra la corona, el burócrata en lucha contra la nobleza y el burgués en lucha contra todos ellos, mientras el proletario comienza a encontrarse en lucha contra el burgués. La clase media ni se atreve, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación y ya el desarrollo de las condiciones sociales, así como el progreso de la teoría política, se encargan de explicar este mismo punto de vista como algo anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania nadie puede ser nada si no acepta renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación

parcial. En Francia es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia toda clase del pueblo es un *idealista político* y se siente, antes que todo, no como una clase especial sino como representante de las necesidades sociales en general. Por eso, el papel de *emancipador* pasa por turno, en un movimiento dramático, a las distintas clases del pueblo francés, hasta que llega, por último, a la clase que no realiza ya la libertad social bajo el supuesto de ciertas condiciones que se hallan al margen del hombre y que, sin embargo, han sido creadas por la sociedad humana, sino que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como la vida espiritual tiene de práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni la capacidad de la emancipación general hasta que no se ve obligada a ello por su situación inmediata, por la necesidad material, por sus mismas cadenas.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales*, una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama para sí ningún derecho especial porque no se comete contra ella ninguna injusticia especial sino *la injusticia pura y simple*; que no puede apelar ya a un título *histórico* sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias sino en una contraposición global con los supuestos del Estado alemán; una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; una esfera que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma por la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado.

El proletariado sólo comienza a nacer mediante el movimiento *industrial* que ha irrumpido en Alemania, pues la pobreza que forma al proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*

sino la pobreza que *se produce artificialmente*, no es la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad sino la que brota de su *aguda descomposición* y preferentemente de la descomposición de la clase media, aunque gradualmente, se comprende de suyo, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y los cristianogermánicos siervos de la gleba.

Cuando el proletariado proclama *la disolución del orden universal existente* no hace más que pregonar *el secreto de su propia existencia*, pues él *es* la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada* no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya se ha personificado en *él*, sin su intervención, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se encuentra entonces con respecto al mundo que nace en la misma situación jurídica en que se encuentra el *rey alemán* respecto al mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. El rey, al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey. De la misma manera que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado a fondo en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la transformación emancipadora de los *alemanes* en hombres. Resumamos el resultado:

La única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría que declara al hombre como la esencia suprema del hombre. En Alemania la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como la emancipación simultánea de las parciales superaciones de la Edad Media. En Alemania no puede quebrarse *ningún* tipo de servidumbre sin quebrar todo tipo de servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* el *proletariado*. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía. Cuando se cumplan todas las condiciones anteriores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania*.

GLOSAS MARGINALES AL ARTÍCULO «EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR "UN PRUSIANO"»

PRESENTACIÓN

Este artículo fue escrito por Marx contra Arnold Ruge, quien había escrito en *Vorwärts* el artículo mencionado en el título con el seudónimo «un prusiano».

El periódico alemán *Vorwärts* apareció dos veces por semana en París, de enero a diciembre de 1844. Además de este artículo de Marx también se publicaron artículos de Engels. Bajo la influencia de Marx, quien desde el verano de 1844 colaboraba estrechamente en la redacción, comenzó a adquirir un carácter comunista. El periódico criticaba agudamente las condiciones reaccionarias imperantes en Prusia. Por exigencia del gobierno prusiano el ministerio Guizot dispuso en enero de 1845 la expulsión de Marx y de algunos colaboradores del periódico de Francia. [Nota de la edición alemana.]

GLOSAS CRÍTICAS MARGINALES AL ARTÍCULO: «EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR "UN PRUSIANO"»

El número 60 del *Vorwärts* contiene un artículo intitulado «El rey de Prusia y la reforma social», firmado: «*Un prusiano*».

Inicialmente se refiere el supuesto prusiano al contenido de la orden del gabinete del rey de Prusia sobre la *insurrección obrera de Silesia*[1] y sobre la opinión del periódico francés *La Réforme*[2] sobre esta orden del gabinete. *La Réforme* considera, dice él, el «*terror y el sentimiento religioso*» del rey como el origen de la orden del gabinete. Dicho periódico descubriría en este documento incluso el *presentimiento* de grandes reformas que le esperan a la sociedad burguesa. El «prusiano» le imparte la siguiente lección a *La Réforme*:

> El rey y la sociedad alemana no han llegado aún al presentimiento de su reforma; incluso los levantamientos de Silesia y de Bohemia no han hecho nacer en ellos estos sentimientos. Es imposible hacer comprender a un país *no político* como Alemania que la miseria *parcial* de las regiones manufactureras es una cuestión de orden general, aún más, un daño que se le ocasiona a todo el mundo civilizado. Para los alemanes este acontecimiento tiene las mismas características que una inundación o una hambruna *locales*. He aquí por qué el rey lo trata como una falta *de administración y de beneficencia.* Por esta razón, y porque bastaron pocas tropas para derrotar a los débiles tejedores, la demoli-

1. Se trata del levantamiento de los tejedores de Silesia del 4 al 6 de junio de 1844, la primera gran batalla entre proletariado y burguesía en Alemania.

2. *La Réforme*. Periódico francés, órgano de los republicanos democráticos pequeño-burgueses; apareció de 1843 a enero de 1850 en París. De octubre de 1847 a enero de 1848 publicó Engels en este periódico una serie de artículos.

ción de las fábricas y de las máquinas no inspira el menor «*terror*» al rey y a las autoridades. Más aún, no es el *sentimiento religioso* el que ha dictado la orden del gabinete; esta orden del gabinete es una expresión muy sobria de la ciencia política cristiana y de una doctrina que no deja subsistir ninguna dificultad frente a su único remedio, la «buena disposición de los corazones cristianos». La pobreza y el crimen son dos grandes males, ¿quién puede curarlos? ¿El Estado y las autoridades? No, solamente la unión de todos los corazones cristianos.

Una de las razones por las cuales el «prusiano» niega el «*terror*» del rey es el que hayan bastado pocas tropas para derrotar a los débiles tejedores.

Así pues, ¿en un país en el cual banquetes con brindis y champaña liberales —recuérdese la fiesta de Dusseldorf— provocan una orden del gabinete del rey;[3] en un país en el cual no hubo necesidad de *ningún* soldado para ahogar en *toda* la burguesía liberal el deseo de libertad de prensa y de constitución; en un país en donde la obediencia pasiva está a la orden del día, en un país tal, ¿el empleo opresivo de la fuerza armada contra débiles tejedores *no sería un acontecimiento*, ni sobre todo un acontecimiento *aterrorizador*? Y los débiles tejedores salieron vencedores del primer encuentro. Ellos fueron reprimidos ulteriormente gracias a un acrecentamiento del número de las tropas. ¿El levantamiento de una masa de obreros es menos peligroso porque no hay necesidad de un ejército para ahogarlo? Que nuestro astuto prusiano compare la revuelta de los tejedores de Silesia con los levantamientos de los obreros ingleses y los tejedores de Silesia le parecerán tejedores *fuertes*.

Con ayuda de la relación *general* que tiene la *política* con los *males sociales* nos explicaremos por qué el levantamiento de los tejedores no podía inspirar un «*terror*» particular al rey. Por el momento nos bastará decir lo siguiente: el levantamiento no estaba dirigido directamente contra el rey de Prusia sino contra la burguesía. En tanto que aristócrata y monarca absoluto el rey de Prusia puede no amar a la burguesía; y aún menos puede

---

3. Marx alude a un decreto del rey de Prusia, Federico Guillermo IV, de 18 de julio de 1843, en conexión con la paticipación de empleados gubernamentales en un banquete que los liberales habían patrocinado en honor de la Séptima Dieta Renana; el decreto prohibía a los empleados gubernamentales la participación en tales manifestaciones.

asustarse cuando la tensión y la dificultad de las relaciones entre proletariado y burguesía aumentan el servilismo y la impotencia de esta última. Por otra parte, el católico ortodoxo es más hostil al protestante ortodoxo que al ateo, de la misma manera que el legitimista es más hostil al liberal que al comunista. No porque el ateo y el comunista se encuentren más cerca del católico y del legitimista sino por lo contrario, porque ellos le son más extraños que el protestante y el liberal, porque ellos se mueven *fuera* de su esfera. El rey de Prusia, en cuanto político, tiene su contrincante inmediato en el liberalismo. Para el rey el antagonismo del proletariado existe tan poco como el rey existe para el proletariado. Se requeriría que el proletariado hubiese alcanzado ya un poder decisivo para ahogar las antipatías, las oposiciones políticas, para atraerse toda la hostilidad de la política. Por último, es evidente que el rey, cuyo carácter ávido de cosas *interesantes* e *importantes* es conocido universalmente, debía estar sorprendido y encantado, a la vez, de encontrar en su propio terreno este *pauperismo «interesante»* y *«de gran porvenir»*, y de tener, de esta manera, una nueva ocasión de hacerse notar. ¡Cuál no sería su beatitud ante la noticia que poseía de ahora en adelante su *«propio» pauperismo* real prusiano!

Nuestro *«prusiano»* es aún más desdichado al *negar* que el *«sentimiento religioso»* sea la fuente de la orden del gabinete real.

¿Por qué el sentimiento religioso no es la fuente de esta orden del gabinete? Porque esta orden «es una expresión *muy sobria* del arte político cristiano», una expresión *«muy sobria»* de la doctrina «que no deja subsistir ninguna dificultad frente a su única solución, la buena disposición de los corazones cristianos».

¿No es el *sentimiento religioso* la fuente del arte político *cristiano*? ¿Una doctrina que posee su solución universal en las buenas disposiciones de los *corazones cristianos* no está fundada en el sentimiento religioso? ¿Deja de ser la expresión *muy sobria* del sentimiento religioso una expresión del sentimiento religioso? ¡Aún más! Yo pretendo que es un sentimiento religioso muy infatuado de sí mismo, muy *embriagado*, que busca la *«cura de los grandes males»* —cura cuya posibilidad le está negada *«al Estado y a las autoridades»*— dentro «de la *unión de los corazones cristianos*». Es un sentimiento religioso muy *embriagado* que, según la confesión del «prusiano», ve todo el mal en la falta de sentido cristiano y remite las autoridades al único medio que

existe para fortificar el sentido religioso: a «la *exhortación*». El *sentimiento cristiano*, he aquí, según el «prusiano», la meta de la orden del gabinete. Es evidente que cuando el sentimiento religioso está embriagado y no cuando está sobrio se considera como único bien. Dondequiera que vea el mal lo atribuye a su propia *ausencia*: en efecto, puesto que es el único bien, sólo él puede producir el bien. La orden del gabinete dictada por el sentimiento religioso dicta, por lo tanto, por vía de consecuencia, el sentimiento religioso. Un político de sentimiento religioso *sobrio* no buscaría en su «perplejidad» su «ayuda» dentro de «la exhortación del piadoso predicador al sentimiento cristiano».

¿Cómo el «prusiano» de la «Reforma» demuestra entonces que la orden del gabinete no es una emanación del sentimiento religioso? ¡Presentándonosla por doquier como una emanación del sentimiento religioso! ¿Se puede esperar de una cabeza tan *ilógica* la comprensión de los movimientos sociales? Escuchemos sus *divagaciones* a propósito de la relación de la sociedad *alemana* con el movimiento obrero y la reforma social en general.

Distingamos, lo que el «prusiano» descuida, las diferentes categorías que han sido agrupadas bajo la expresión «*sociedad alemana*»: gobierno, burguesía, prensa y, finalmente, los mismos obreros. He aquí las *diferentes* masas de que se trata aquí. El «prusiano» hace un todo de estas masas y desde su elevado punto de vista las condena en masa. Según él, la *sociedad alemana* no ha llegado aún al *presentimiento* de su «reforma».

¿Por qué le falta a ella este instinto?

> Es imposible hacer comprender a un país *no político* como lo es Alemania —responde el Prusiano— que la miseria *parcial* de las regiones manufactureras es un *problema de orden general* y, todavía más, un perjuicio causado a todo el mundo civilizado. Para los alemanes este acontecimiento tiene el mismo carácter de una inundación o de una hambruna *locales*. He aquí por qué el rey la considera como una falta de *administración* o de beneficencia.

Esta concepción *invertida* de la miseria obrera es entonces explicada por nuestro «prusiano» por la *particularidad* de ser Alemania un país *no político*. Se nos concederá que Inglaterra es un país *político*. Se reconocerá todavía esto: Inglaterra es el *país del pauperismo*, este término es inclusive de origen inglés. El análisis del caso de Inglaterra será por lo tanto el medio más seguro

de conocer la *relación* de un país *político* con el *pauperismo*. En Inglaterra la miseria obrera no es de ningún modo *parcial* sino *universal*; no se limita a las regiones industriales sino que se extiende a las regiones agrícolas. Los movimientos no se encuentran en su fase de nacimiento. Ellos vuelven periódicamente después de casi un siglo.

¿De qué manera conciben la burguesía inglesa, el gobierno y la prensa el pauperismo con el cual están relacionados?

En la medida en que la burguesía inglesa admite que el pauperismo es un *error de la política*, el *Whig* considera al *Tory* como la causa del pauperismo y viceversa. Según el *Whig*, la principal fuente del pauperismo es la gran propiedad terrateniente y la legislación proteccionista que prohíbe la importación de cereales. Según el *Tory*, todo el mal reside en el liberalismo, la competencia, el sistema manufacturero llevado demasiado lejos. Ninguno de los partidos encuentra la razón en la política en general sino más bien únicamente en la política del partido adverso. Y ninguno de los dos partidos concibe una reforma de la sociedad.

La expresión más clara de la comprensión inglesa del pauperismo —hablamos siempre de la comprensión de la burguesía inglesa y del gobierno— es la *economía política inglesa*, es decir, el reflejo científico de la situación económica inglesa.

Uno de los mejores y más famosos economistas ingleses, conocedor de la situación actual y que debe poseer una visión global del movimiento de la sociedad burguesa, MacCulloch, alumno del cínico Ricardo, acaba de atreverse de nuevo, en una conferencia pública y en medio del aplauso general, a aplicar a la economía política aquello que *Bacon* dice de la filosofía:

> El hombre que, con una sabiduría verdadera e infatigable, suspende su juicio, avanza por escalones, sobrepasa uno tras otro los obstáculos que, similares a montañas, detienen la marcha del estudio, acabará por alcanzar con el tiempo la cima de la ciencia, donde se goza de la calma y del aire puro, donde la naturaleza se presenta a los ojos en toda su belleza y desde donde, por un sendero cómodo y fácil, se puede descender a los últimos detalles de la práctica.[4]

---

4. Marx cita a Baco (Francis Bacon) según la traducción francesa de John Ramsay. El libro de MacCulloch: *Discours sur l'Origine, les Progrès, les Objets Particuliers, et l'importance de l'économie politique*. Ginebra-París, 1825.

¡Qué *aire más puro* que la atmósfera pestífera de las viviendas inglesas en los sótanos! ¡Qué *belleza más grande de la naturaleza* que los extraños andrajos de los ingleses y la carne arrugada y marchita de las mujeres desgastadas por el trabajo y la miseria!; los niños acostados sobre el estiércol; ¡los abortos que produce el exceso de trabajo dentro del mecanismo uniforme de las fábricas! *Detalles máximos*, adorables, *de la praxis*: ¡la prostitución, el asesinato, el patíbulo!

Aun aquellos entre los burgueses ingleses que se han familiarizado con el peligro del pauperismo lo conciben, no sólo de una manera *particular* sino, digámoslo sin rodeos, *pueril y estúpida*; y lo mismo vale de los medios que se les ocurre para ponerle remedio.

Es así como, por ejemplo, en su folleto «Recent Mesures for the promotion of Education in England», el doctor *Kay* remite todo a la *educación negligente*. ¡Se adivina por qué razón! Por falta de educación, es evidente, el obrero no comprende «*las leyes naturales del comercio*» que *necesariamente* lo reducen al pauperismo. Es por esto que se rebelará. Esto «podría *afectar a la prosperidad* de las manufacturas y del comercio inglés, quebrantar la confianza mutua de los hombres de negocios, *disminuir* la *estabilidad* de las instituciones políticas y sociales».

Tal es la gran falta de reflexión de la *burgue*sía inglesa y de su prensa a propósito del pauperismo, de esta epidemia nacional de Inglaterra.

Demos por supuesto que los reproches que hace nuestro «prusiano» a la sociedad *alemana* tengan fundamento. ¿Radica la razón en la circunstancia *no política* de Alemania? Pero si la burguesía de la Alemania *no política* no sabe comprender la significación general de una miseria parcial, la burguesía de la Inglaterra *política* sabe, por lo contrario, desconocer el significado general de una miseria universal, una miseria que ha manifestado su significación en parte por su aparición crónica en el tiempo, en parte por la extensión en el espacio y por el fracaso de todos los intentos por suprimirla.

El «prusiano» le atribuye todavía a la situación *no política* de Alemania el que el *rey* de Prusia encuentre en una *deficiencia de administración y de la beneficencia* la causa del pauperismo y busque por ello en *medidas administrativas y de beneficencia* social los remedios contra el mismo.

¿Es esta manera de ver el problema peculiar del rey de Prusia? Echemos una rápida mirada a Inglaterra, el único país en

el cual se puede hablar de una gran acción *política* contra el pauperismo.

La actual legislación inglesa sobre los pobres data de la ley n.° 43 del gobierno de Isabel. ¿En qué consisten los medios de esta legislación? En la obligación impuesta a las parroquias de socorrer a sus pobres trabajadores, en la contribución de los pobres, en la beneficencia legal. Esta legislación —la beneficencia por vía administrativa— ha durado dos siglos. Después de largas y dolorosas experiencias, ¿bajo qué punto de vista encontramos al parlamento inglés en su *Amendement Bill* de 1834?

Él comienza por declarar el enorme crecimiento del pauperismo como consecuencia de una «*deficiencia de administración*».

Se reforma así la administración de las contribuciones de los pobres, que estaba a cargo de empleados de las parroquias respectivas. Se constituyen *uniones* de aproximadamente veinte parroquias sometidas a una sola administración. Una oficina de empleados —*Board of Guardians*—, empleados que son elegidos por los contribuyentes, se reúne en un día determinado en la sede de la unión y decide sobre la aprobación de los auxilios. Estas oficinas son dirigidas y vigiladas por delegados del gobierno, la comisión central de Somerset House,[5] el *ministerio del pauperismo* según la acertada denominación de un francés. El capital que controla esta administración es casi tan considerable como el presupuesto de guerra en Francia. El número de administraciones locales que ella ocupa es de 500 y cada una de estas administraciones locales cuenta con un mínimo de 12 empleados.

El parlamento inglés no se ha limitado a la reforma puramente *formal* de la administración.

Él ha encontrado en la misma *ley de pobres* la fuente principal del estado *agudo* del pauperismo inglés. El remedio legal contra el mal social, la beneficencia, favorece el mal social. En lo que toca al pauperismo *en general*, él sería, de acuerdo con la teoría de *Malthus*, una *ley eterna de la naturaleza*:

> Como la población tiende a sobrepasar incesantemente el límite de los medios de subsistencia, la beneficencia es una tontería, un estímulo oficial a la miseria. Todo lo que el Estado puede por consiguiente hacer no es más que abandonar la miseria a su destino y a lo más facilitar la muerte de los miserables.

---

5. Somerset House. Antiguo palacio en el occidente de Londres en el que funcionaban diferentes instituciones gubernamentales.

El parlamento inglés completa esta teoría filantrópica con la opinión según la cual el pauperismo es *la miseria de la cual son culpables los trabajadores mismos* y que, por lo tanto, no se puede prevenir como una desgracia sino más bien ha de ser reprimida y castigada como un crimen.

De esta manera surgió el régimen de las Workhouses, esto es, de las casas de pobres, cuya organización interna *aterroriza* a los miserables y les impone buscar un refugio contra la muerte por hambre. En las Workhouses la beneficencia se combina ingeniosamente con la *venganza* que la burguesía ejerce sobre el miserable que apela a su caridad.

Inglaterra ha intentado, pues, en primer lugar, destruir el pauperismo por medio de la *beneficencia* y por *medidas administrativas*. Ella ve en el crecimiento progresivo del pauperismo no la consecuencia necesaria de la *industria* moderna sino más bien la consecuencia de la *contribución inglesa para los pobres*. Ella concibe la penuria universal sólo como una *particularidad* de la legislación inglesa. Lo que se atribuyó primero a una *deficiencia de la beneficencia* se atribuye ahora a un *exceso de beneficencia*. Finalmente, la miseria fue considerada como culpa de los miserables y castigada como tal en ellos.

El significado general que la Inglaterra *política* ha extraído del pauperismo se limita a lo siguiente: a que el pauperismo se ha erigido en una *institución nacional* en el curso de su desarrollo y a pesar de las medidas administrativas, y por ello ha llegado a convertirse en objeto de una administración ramificada y ampliamente extendida. Pero una administración que *ya no tiene* como tarea extirparlo sino *disciplinarlo* y eternizarlo. Esta administración ha renunciado a agotar la fuente del pauperismo por medios *positivos*; ella se contenta con cavarle una tumba con dulzura policíaca tan pronto como aquél surge a la superficie del país oficial. El Estado inglés, bien lejos de sobrepasar las medidas de administración y beneficencia, ha permanecido por detrás de ellas. Él administra solamente el pauperismo que se deja aprehender y encarcelar y que posee la desesperación para ello.

Hasta aquí el «prusiano» no nos ha mostrado nada *peculiar* en la conducta del rey de Prusia. Pero *por qué*, exclama el gran hombre con una *extraña ingenuidad*, «¿por qué *no ordena* el rey de Prusia *inmediatamente la educación de todos los niños abandonados?*». ¿Por qué se dirige primero a las autoridades y espera sus planes y propuestas?

El muy astuto «prusiano» se tranquilizará cuando sepa que en este respecto el rey de Prusia es tan poco original como en sus otras acciones y que él ha tomado la única vía que *puede* tomar un jefe de Estado.

Napoleón quería acabar de un solo golpe con la mendicidad. Él encomendó a las autoridades preparar planes con el fin de *eliminar la mendicidad* en toda Francia. El proyecto se demoró, Napoleón perdió la paciencia y escribió a su ministro del Interior, Cretet, y le ordenó suprimir la mendicidad en el curso de *un* mes. Le decía:

> No se debe pasar por esta tierra sin dejar huellas que recomienden nuestra memoria a la posteridad. No me pida más tres o cuatro meses para recibir informaciones. Vosotros tenéis jóvenes auditores, prefectos inteligentes, ingenieros de puentes y de caminos bien instruidos; ponedlos a todos en movimiento, no os durmáis en el trabajo burocrático habitual.

En pocos meses se hizo todo y el 5 de julio de 1808 apareció la ley que prohíbe la mendicidad. ¿Cómo? Por la creación de *Dépots de mendicité* que se convirtieron tan rápidamente en establecimientos penitenciarios que el indigente bien pronto no pudo entrar sino después de haber pasado por el *tribunal correccional*. Y sin embargo, el señor Noailles du Gard, miembro del cuerpo legislativo, exclamó:

> Reconocimiento eterno al héroe que asegura un refugio a la indigencia y alimentos a la pobreza. La infancia ya no será abandonada, las familias pobres ya no serán privadas de recursos ni los obreros de estímulo y ocupación. *Nuestros pasos no serán ya detenidos por la imagen asqueante de la enfermedad y de la miseria vergonzosa.*

Este último pasaje cínico es la única verdad de este panegírico. Si Napoleón ha apelado al discernimiento de sus auditores, de sus prefectos, de sus ingenieros, ¿por qué no lo hace el rey de Prusia con sus autoridades?

¿Por qué no ordenó Napoleón *de inmediato* la supresión de la mendicidad? La pregunta del «prusiano» es del mismo estilo: «¿Por qué no ordena de inmediato el rey de Prusia la educación de los niños abandonados?». ¿Sabe el «prusiano» lo que debería

ordenar el rey? Nada diferente a la *aniquilación del proletariado*. Para educar niños es necesario *alimentarlos* y liberarlos de *la necesidad de trabajar para ganarse la vida*. La alimentación y la educación de los niños abandonados, esto es, la alimentación y educación de *todo* el proletariado *en crecimiento*, sería la *aniquilación* del proletariado y del pauperismo.

La *Convención* tuvo en un momento el coraje de *ordenar* la supresión del pauperismo, cierto que no «*de inmediato*», como lo exige el «prusiano» de su rey, sino sólo después de haber encargado al *Comité du Salut Public* la elaboración de los planes y las propuestas necesarias y después de que éste hubo utilizado las encuestas detalladas de la Asamblea Constituyente sobre la situación de la miseria en Francia y después de haber propuesto, por intermedio de Barrère, la fundación del *Libro de la beneficencia nacional*, etc.

¿Cuál fue la consecuencia de la orden de la Convención? Que hubo una orden más en el mundo y que un año después mujeres hambrientas sitiaron la Convención.

Y sin embargo, la Convención significó el *máximo de la energía* política, del *poder político* y del *entendimiento político*.

Ningún gobierno del mundo ha tomado *medidas de carácter inmediato* en contra del pauperismo y sin contar con las autoridades. El parlamento inglés envía incluso comisarios a todos los países de Europa a fin de conocer los diferentes remedios administrativos contra el mismo. Pero hasta donde los Estados se han ocupado del pauperismo se han limitado a *medidas administrativas* y de *beneficencia* o han permanecido por detrás de ellas.

¿Puede proceder de otro modo el *Estado*?

El *Estado* no encontrará nunca en el «*Estado* y la *organización de la sociedad*» la razón de los *males sociales*, como lo exige el prusiano de su rey. Donde hay partidos políticos *cada uno* encuentra la razón de *todo* mal en el hecho de que su adversario ocupe su lugar en la *dirección del Estado*. Incluso los políticos radicales y revolucionarios no buscan la razón del mal en la *esencia* del Estado sino en una *forma* determinada del *Estado*, que ellos quisieran remplazar por *otra*.

El *Estado* y la *organización de la sociedad* no son, desde el punto de vista *político*, dos cosas diversas. El Estado es la organización de la sociedad. En la medida en que el Estado reconoce anomalías *sociales* busca la razón, bien en *leyes naturales* que

ninguna potencia humana puede torcer, o en la *vida privada*, que es independiente de él, o en la *ineficacia de la administración*, que depende de él. Así encuentra Inglaterra que la miseria se funda en la *ley natural* según la cual la población tiene que sobrepasar siempre los medios de subsistencia. Por una parte explica el *pauperismo* por la *mala voluntad de los pobres*, mientras el rey de Prusia lo hace a partir del sentimiento *no cristiano de los ricos* y la Convención lo hacía por la *mentalidad sospechosamente contrarrevolucionaria de los propietarios*. Por ello Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos y la Convención guillotina a los propietarios.

Finalmente, *todos* los Estados buscan la causa en *deficiencias casuales* o *intencionales* de la *administración* y por ello buscan el remedio a todos sus males en *medidas* administrativas. ¿Por qué? Justamente porque la *administración* es la actividad *organizadora* del Estado.

El Estado no puede, de una parte, suprimir la *contradicción* entre la determinación y la buena voluntad de la administración y sus medios y posibilidades sin suprimirse a sí mismo, pues él *descansa* sobre esta contradicción. Él descansa sobre la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, sobre la contradicción entre el *interés general* y los *intereses particulares*. La *administración* debe limitarse por ello a una actividad *formal* y *negativa*, pues allí donde comienzan la vida burguesa y su trabajo cesa el poder de la administración. Aún más, frente a la consecuencia que conlleva la naturaleza no social de esta vida burguesa, de esta propiedad privada, de este comercio, de esta industria, de este saqueo recíproco de las diferentes esferas burguesas, frente a estas consecuencias, la *impotencia* es la *ley natural* de la administración. Pues esta fragmentación, esta bajeza, esta *esclavitud de la sociedad burguesa*, constituyen el fundamento sobre el cual reposa el Estado *moderno*, de la misma manera que la sociedad civil del esclavismo constituía el fundamento natural sobre el cual reposaba el Estado *antiguo*. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —francas oposiciones *clásicas*— no estaban más íntimamente soldadas que el Estado moderno y el mundo moderno de la usura —hipócritas oposiciones *cristianas*. Si el Estado moderno quisiera suprimir la *impotencia* de su administración tendría que suprimir la *vida privada* actual. Si

quisiera suprimir la vida privada tendría que suprimirse a sí mismo, pues él existe *sólo* en contraposición a la misma. Pero ningún *ser viviente* cree que las deficiencias de su existencia están fundadas en el *principio* de su vida, en la esencia de su vida, sino en circunstancias *exteriores* a su vida. El *suicidio* es contranatural. Por lo tanto, el Estado no puede creer en la impotencia *intrínseca* de su administración, esto es, de sí mismo. Él *sólo* puede descubrir imperfecciones formales y accidentales y esforzarse en corregirlas. Si estas modificaciones son infecundas es porque el mal social es una imperfección natural, independiente del hombre, una *ley de Dios*, o bien porque la voluntad de la gente privada está demasiado corrompida como para corresponder a las buenas intenciones de la administración. ¿Y qué clase de gente pervertida? ¡Quienes murmuran contra el gobierno desde que éste limita la libertad y exigen del gobierno impedir las consecuencias necesarias de esta libertad!

Mientras más poderoso es el Estado y por consiguiente más *político* es un país, menos se inclina a buscar en el *principio del Estado*, es decir, en *la organización actual de la sociedad*, cuya expresión oficial y autoconsciente es el Estado, la razón de los males *sociales* y de comprender su principio *general*. El entendimiento *político* es justamente entendimiento *político* porque piensa en el *interior* de las limitaciones de la política. Mientras más agudo, mientras más viviente es, más *incapaz* para comprender los males sociales. El período *clásico* del entendimiento político es la *revolución francesa*. Lejos de ver en el principio del Estado la fuente de las deficiencias sociales, los héroes de la revolución francesa ven más bien en las deficiencias sociales la fuente de las turbaciones políticas. Así, *Robespierre* ve en la gran pobreza y en la gran riqueza sólo un impedimento de la *democracia pura*. Por ello desea establecer una general frugalidad *espartana*. El principio de la política es la *voluntad*. Mientras más unilateral, esto es, mientras más perfecto es el entendimiento *político*, más cree él en la omnipotencia de la voluntad, más ciego es frente a las *barreras naturales* y espirituales de la voluntad y más *incapaz* es por lo tanto de descubrir la fuente de los males sociales. No se requiere de ninguna ulterior argumentación para destruir la ridícula esperanza del «prusiano», para quien la «*inteligencia política*» está llamada a «descubrir *las raíces de la miseria social* para Alemania».

Era insensato atribuir al rey de Prusia no sólo un poder que no poseyeron juntos la Convención y Napoleón; era insensato presumir en él un modo de ver que sobrepasa los límites de *toda* política, un modo de ver que el inteligente «prusiano» está tan lejos de poseer como su rey. Toda esta declaración resulta todavía más insensata si el «prusiano» nos confiesa:

> Las buenas palabras y los buenos sentimientos son *baratos*, el discernimiento y los actos eficaces son *caros*; en este caso son *más que caros*, ellos están *todavía por venir*.

Si ellos están todavía por venir, que se reconozca a cada uno los esfuerzos que intenta hacer, lo que intenta a partir de su situación. Dejo al tacto del lector juzgar si en esta ocasión el lenguaje mercantilista de gitanos: «barato», «caro», «más que caro», «está por venir», ha de contarse entre la categoría de las «buenas palabras» y de los «buenos sentimientos».

Supongamos, pues, que las anotaciones del «prusiano» sobre el gobierno alemán y la burguesía alemana —esta última está incluida en la «sociedad alemana»— estén perfectamente fundamentadas. ¿Se encuentra esta parte de la sociedad más desamparada en Alemania que en Inglaterra y en Francia? ¿Se puede estar más desamparado que en Inglaterra, en donde se ha hecho de la *perplejidad* un sistema? Si hoy estallan levantamientos de trabajadores en toda Inglaterra su burguesía y su gobierno no se encuentran mejor aconsejados que en el último tercio del siglo XVIII. Su único consejo es la violencia material y como la violencia material disminuye en la misma medida en que aumenta el pauperismo y la inteligencia del proletariado, la perplejidad inglesa aumenta necesariamente en proporción geométrica.

Finalmente, *no es cierto* el hecho de que la burguesía alemana ha desconocido por completo el verdadero significado general de la insurrección de Silesia. En muchas ciudades los maestros intentan asociarse con los obreros. Todos los periódicos *liberales* alemanes, los órganos de la burguesía liberal, están recargados de artículos sobre la organización del trabajo, la reforma de la sociedad, la crítica del monopolio y de la competencia, etc. Todo ello como consecuencia de los movimientos de los trabajadores. Los periódicos de Trier, Aquisgrán, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslau, incluso de Berlín, traen con frecuencia artículos bastante razonables sobre asuntos sociales, en los cua-

les el «prusiano» puede aprender siempre algo. Sí, en cartas que vienen de Alemania se manifiesta de continuo la admiración sobre el hecho de que la burguesía no opone la menor resistencia contra las tendencias e ideas sociales.

Si el «prusiano» estuviera más al corriente del movimiento social habría planteado el asunto a la inversa. ¿Por qué la burguesía alemana da a la miseria parcial esta importancia relativamente universal? ¿De dónde proviene la *animosidad* y el *cinismo* de la burguesía *política*, la *falta de resistencia* al proletariado y las *simpatías* de la burguesía *no política*?

[Publicado en *Vorwärts*, n.° 63, 7 de agosto de 1844]

Veamos ahora los oráculos del «prusiano» sobre los *trabajadores alemanes*.

«*Los alemanes pobres*», bromea él, «*no son más inteligentes que los pobres alemanes*», lo que quiere decir: «ellos no ven *nunca* por encima de su hogar, de su fábrica, de su distrito. Toda la cuestión *ha estado hasta ahora* abandonada por el *alma política* que todo lo penetra».

Para poder comparar la situación de los trabajadores alemanes con la situación de los trabajadores ingleses y franceses el «prusiano» tendría que comparar la *primera forma*, los *inicios* del movimiento obrero en Francia e Inglaterra con el movimiento *que ahora comienza en Alemania*. Él descuida esto. Su razonamiento conduce a una trivialidad del género siguiente: afirmar que *la industria* en Alemania todavía no está tan desarrollada como en Inglaterra o que un movimiento en sus inicios tiene un aspecto diferente a cuando ha progresado. Él quería hablar sobre la *peculiaridad* del movimiento obrero alemán. Él no dice nada sobre éste, su tema.

Que el prusiano se sitúe en el punto de vista exacto. Encontrará que *ni uno solo* de los levantamientos de los trabajadores franceses o ingleses poseyó un carácter tan *teorético* y *consciente* como el levantamiento de los tejedores de Silesia.

Recordemos primero la *canción de los tejedores*,[6] esta *audaz consigna* de lucha, en la cual ni siquiera se mencionan hogar,

6. Marx alude a la canción revolucionaria *El Tribunal de Sangre*, que era muy popular en las zonas textiles de Silesia en la víspera del levantamiento de los tejedores.

fábrica, distrito, sino más bien el proletariado clama inmediatamente, de la manera más brutal, sorprendente, violenta y cortante, su oposición a la sociedad de la propiedad privada.

El levantamiento de Silesia *comienza* justamente con aquello con lo cual *terminan* los levantamientos obreros ingleses y franceses, con la conciencia sobre la esencia del proletariado. La acción misma porta este carácter de *superioridad*. No sólo se destruyen las máquinas, estos rivales de los obreros, sino también los *libros de comercio*, los títulos de propiedad; y mientras que todos los otros movimientos sólo se dirigen inicialmente contra el *patrón industrial*, el enemigo visible, este movimiento se dirige igualmente contra el banquero, el enemigo oculto. Por último, ni un solo levantamiento de los obreros ingleses ha sido dirigido con un valor, con una superioridad y una constancia similares.

En lo que se refiere al grado de cultura de los obreros alemanes y a su capacidad para instruirse en general, recuerdo los escritos geniales de *Weitling*, que desde el punto de vista teórico con frecuencia superan incluso a los de Proudhon, así les sean inferiores en la redacción. ¿Dónde podría presentarnos la burguesía —comprendidos sus filósofos y sus sabios— una obra similar a la de Weitling, *Garantías de la armonía y la libertad*, en relación con la emancipación de la burguesía, la emancipación *política*?

Que se compare la mezquina y prosaica mediocridad de la literatura política alemana con este debut *enorme* y brillante de los obreros alemanes. Que se compare este gigantesco *zapato de niño* del proletariado con el raquitismo del torcido zapato político de la burguesía alemana y será necesario predecir una *forma atlética* a la *cenicienta alemana*. Se debe conceder que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo y que el proletariado inglés es su *economista*, mientras el proletariado francés es su *político*. Se debe admitir que Alemania posee tanto una vocación *clásica* para la revolución *social* como una incapacidad para una revolución *política*. Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, las aptitudes del proletariado alemán —incluso sin mencionar la teoría alemana— son las aptitudes *sociales* de Alemania. La desproporción entre el desarrollo político y el desarrollo filosófico de Alemania no tiene nada *de anormal*, es una desproporción necesaria. Sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico en-

contrar su praxis correspondiente y por lo tanto sólo puede encontrar en el *proletariado* el elemento activo de su liberación.

Pero en este momento no tengo ni tiempo ni deseos de explicarle al «prusiano» la relación de la «sociedad alemana» con la transformación social y para extraer de esta relación, por una parte, la débil reacción de la burguesía alemana contra el socialismo y, por otra parte, explicar las excelentes aptitudes del proletariado alemán para el socialismo. Los primeros elementos para la comprensión de este fenómeno los encuentra él en mi introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (*Anales Franco-Alemanes*).

La inteligencia de los *alemanes pobres* está, pues, en razón *inversa* a la inteligencia de los *pobres alemanes*. Pero gentes para quienes toda cuestión debe servir para ejercicios públicos de estilo llegan por esta actividad *formal* a un contenido invertido, mientras que, por su lado, el contenido invertido impone el sello de la trivialidad a la forma. De esta manera, la tentativa del «prusiano» de moverse, a propósito de una ocasión como la de los levantamientos de Silesia, en la forma de antítesis, lo ha conducido a la más grande antítesis contra la verdad. La única tarea de un hombre que piensa y ama la verdad ante el primer estallido del levantamiento obrero de Silesia no consistía en jugar el papel de *maestro de escuela* de este acontecimiento sino más bien en estudiar *su carácter peculiar*. Para ello se requiere en todo caso de cierta capacidad científica y de un amor por los hombres, mientras que para la otra operación basta por completo con una fraseología hecha empapada de un egoísmo vacío.

¿Por qué juzga el prusiano con tanto desprecio a los obreros alemanes? Porque según su opinión «toda la cuestión» —a saber la cuestión de la miseria de los obreros— «*hasta ahora*» está abandonada por «el alma *política* que todo lo penetra». Él expone enseguida su amor platónico por el alma *política*:

> Todos los levantamientos que irrumpan en este *aislamiento* funesto *del hombre respecto de la comunidad* y de *sus pensamientos respecto de los principios sociales* serán aplastados. Pero si sólo la miseria engendra el entendimiento y si el entendimiento *político* de los alemanes descubre las raíces de la miseria social, entonces también en Alemania se sentirán estos acontecimientos como síntomas de una gran transformación.

Que nuestro «prusiano» nos permita una anotación *estilística*. Su antítesis es imperfecta. En su primera mitad dice: la *miseria* engendra el *entendimiento*, y en la segunda mitad: el *entendimiento político* descubre las *raíces de la miseria social*. El *simple* entendimiento se hace, en la segunda mitad de la antítesis, entendimiento *político*, de la misma manera que la simple *miseria* de la primera mitad se hace, en la segunda mitad de la antítesis, miseria *social*. ¿Por qué ha ordenado el artista del estilo ambas mitades de la antítesis de manera tan desigual? No creo que se haya dado cuenta de ello. Quiero interpretar su verdadero *instinto*. Si el «prusiano» hubiera escrito: «La miseria *social* engendra el entendimiento *político* y el *entendimiento político* descubre las raíces de la miseria *social*», el *sinsentido* de esta antítesis no podría escapar a ningún lector desprevenido. Cualquier persona se hubiera preguntado, en primer lugar, por qué no coloca el anónimo el entendimiento social en relación con la miseria social y el entendimiento político en relación con la miseria política, como lo exige la más simple lógica. ¡Vamos a la cosa!

Es de tal manera falso que la *miseria social* engendra el entendimiento *político* que, más bien al contrario, es el *bienestar social* el que engendra el entendimiento *político*. El entendimiento *político* es un espiritualista y se le otorga a quien ya posee, a quien ya está instalado cómodamente. Que escuche nuestro «prusiano» a un economista francés, el señor Michel Chevalier, a este respecto:

> En el año 1789, cuando se levantó la burguesía, sólo le faltaba a ella para ser libre la participación en el gobierno del país. La liberación consistía para ella en arrancar de las manos de los privilegiados, que poseían el monopolio de estas funciones, la dirección de los asuntos públicos, las altas funciones civiles, militares y religiosas. Rica e ilustrada, capaz de bastarse a sí misma y de dirigirse a sí misma, quería sustraerse al *regime du bon plaisir*.* [7]

Ya hemos demostrado al «prusiano» cuán incapaz es el entendimiento *político* de descubrir la fuente de la miseria social.

---

* «Regime du bon plaisir», en francés en el original. Se refiere al despotismo. [N. del T.]

7. Marx cita el libro de Michael Chevalier *Dés Intérêts Matériels en France*, que apareció en 1838 en varias ediciones en París y en Bruselas.

Agreguemos todavía una palabra sobre ésta su opinión. Mientras más desarrollado y más generalizado se encuentra el entendimiento *político* de un pueblo, más desperdicia el *proletariado* —por lo menos en los comienzos de su movimiento— sus fuerzas en revueltas incomprensibles e inútiles que son ahogadas en sangre. Puesto que piensa en la forma de la política ve en la *voluntad* la razón de todos los abusos y en la violencia y el *derrocamiento* de una forma de Estado *determinado* todos los medios para remediarlos. Prueba: las primeras explosiones del proletariado *francés*. Los trabajadores de Lyon[8] creían perseguir sólo fines políticos, creían ser sólo soldados de la república mientras eran en verdad soldados del socialismo. Así, su entendimiento político les oscurecía las raíces de la miseria social, falseaba la comprensión de su verdadero objetivo, engañaba su *inteligencia política*, su instinto social.

Pero si el «prusiano» espera la generación del entendimiento por la miseria, ¿por qué asocia los «*ahogamientos en sangre*» y los «*ahogamientos en la incomprensión*»? Si la miseria es en general un medio, la miseria *sangrante* es un medio *muy agudo* de engendrar el entendimiento. El «prusiano» debería entonces decir: el ahogamiento en sangre ahogará la falta de entendimiento y procurará al entendimiento un respiro necesario.

El «prusiano» profetiza el ahogamiento de los levantamientos que estallen en el «*infausto aislamiento de los hombres respecto de la comunidad* y en la *separación de sus pensamientos de los principios sociales*».

Hemos mostrado que el levantamiento de Silesia de ningún modo tuvo lugar en la separación de los pensamientos respecto de los principios sociales. No tenemos que ocuparnos sino del «*infausto aislamiento de los hombres respecto de la comunidad*». Ha de entenderse aquí como «comunidad» (*Gemeinwesen*) *la comunidad política*, el *Ser del Estado* (*Staatswesen*). Es la vieja canción sobre la Alemania *no política*.

¿Pero no estallan *todos* los levantamientos sin excepción en el *infausto aislamiento del hombre respecto de la comunidad*? ¿No presupone *todo* levantamiento necesariamente el aislamiento? ¿Se hubiera producido la revolución de 1789 sin el infausto ais-

8. Se trata de los levantamientos de los trabajadores de Lyon en noviembre de 1831 y en abril de 1834.

lamiento de los burgueses franceses con respecto a la comunidad? Ella estaba destinada justamente a superar este aislamiento.

Pero *la comunidad* respecto de la cual se encuentra *aislado* el trabajador es una comunidad de una realidad completamente diferente y de una amplitud distinta por completo a la comunidad *política*. Esta comunidad de la cual lo separa su *propio trabajo* es la *vida misma*, la vida física y espiritual, la moralidad humana, la actividad humana, el disfrute humano, la esencia humana. La *esencia humana* es la *verdadera esencia comunitaria* del hombre. De la misma manera que el aislamiento funesto respecto de esta esencia es incomparablemente más universal, más insoportable, más terrible, más contradictorio que el aislamiento de la comunidad política, así también la supresión de este aislamiento e incluso una reacción parcial, un *levantamiento* contra el mismo, tiene una dimensión mucho más infinita, del mismo modo que el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la *vida humana* que la *vida política*. El levantamiento *industrial* puede por ello ser aún tan *parcial*, pero encierra en sí un alma *universal*. El levantamiento *político* puede ser tan universal y disimular bajo la forma *más colosal* un espíritu *estrecho*.

El «prusiano» concluye dignamente su artículo con la siguiente frase:

> Una *revolución social sin alma política* (esto es, sin la comprensión organizada desde el punto de vista de la totalidad) es imposible.

Ya lo hemos visto. Una revolución *social* se sitúa en el punto de vista de la *totalidad* porque ella —aunque se produjera solamente en *un* distrito fabril— es una acción de protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque ella parte del *punto de vista* del *individuo real singular*, porque la comunidad (*Gemeinwesen*) contra cuya separación protesta el individuo es el *verdadero* ser comunitario, *la esencia humana*. El *alma política* de una revolución consiste por lo contrario en la *tendencia* de las clases que no tienen influencia política a suprimir su *aislamiento* respecto del *Estado* y del *poder*. Su punto de vista es el del Estado, una totalidad *abstracta* que *sólo* existe por la separación de la vida real, que es *impensable* sin la oposición *organizada* entre la idea general y la existencia individual del hombre. Con-

forme a la naturaleza *limitada* y *ambigua* de esta alma, una revolución de alma *política* organiza por ello también una esfera dominante en la sociedad, a expensas de la sociedad.

Queremos confiar al «prusiano» lo que es una *«revolución social* con un alma *política»*; le revelaremos con el secreto de su incapacidad de elevarse con sus *bellos discursos* más allá del limitado punto de vista político.

Una revolución *«social»* con un alma *política* es un sinsentido complejo si el «prusiano» comprende como la revolución «social» una revolución «social» en *contraposición* a una revolución política y mucho menos si presta a la revolución social un alma política en lugar de una social. O no es una *«revolución social con un alma política»* nada más que una *paráfrasis* de aquello que se llamaba de ordinario una *«revolución política»* o una *«revolución sin más»*. Toda revolución disuelve la *antigua* sociedad: en este sentido es ella *social*. Toda revolución derroca el *antiguo poder*: en este sentido ella es *política*.

¡Que nuestro «prusiano» elija entre la *paráfrasis* y el *sinsentido*! Pero así como es de parafrástica o de absurda una *revolución social* con un *alma política* es igualmente racional una *revolución política* con un *alma social*. La *revolución* en general —el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las antiguas relaciones— es un *acto político*. Pero sin *revolución* el *socialismo* no puede realizarse. Él requiere de este acto *político* en la medida en que requiere de la *destrucción* y la *disolución*. Pero allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde emergen su *objetivo propio*, su *alma*, el socialismo arroja la envoltura *política*.

Ha sido necesario todo este largo desarrollo para romper el *tejido* de errores disimulados en una sola columna de periódico. No todos los lectores pueden poseer la cultura y el tiempo para darse cuenta de tal *charlatanería literaria*. ¿No tiene, pues, el «prusiano» anónimo la obligación frente al público lector de comenzar por renunciar a toda elucubración literaria sobre temas políticos y sociales, así como a las declamaciones sobre la situación alemana, y comenzar más bien con una autocomprensión concienzuda de su propia circunstancia?

París, 31 de julio 1844

[Publicado en *Vorwärts*, n.° 64, 10 de agosto de 1844]

LA CRÍTICA MORALIZANTE
Y LA MORAL CRÍTICA

PRESENTACIÓN

«No respondo al señor Heinzen para replicar al ataque contra Engels. El artículo del señor Heinzen no hace necesaria ninguna réplica. Respondo porque el análisis del manifiesto de Heinzen aporta material para divertirme», dijo alguna vez Marx. Sin embargo, Marx no sólo se divierte en este artículo. Aparte de la crítica de la moral y del humanismo, el análisis que se hace de la Alemania anterior a 1848 es el prototipo del análisis del movimiento revolucionario en los países donde el proletariado aparece ya como clase y como la clase revolucionaria a ultranza, mientras que la burguesía nacional, muy débil, todavía no es capaz de tomar la dirección del Estado. Le corresponde entonces al proletariado cumplir con los deberes de la revolución burguesa. Nótese, pues, la significativa importancia que tiene este análisis de Marx a partir de la insurgencia de los tejedores de Silesia y de los análisis equivocados de Heinzen. El artículo de Heinzen: «Un representante de los comunistas», apareció en el *Periódico alemán de Bruselas,* n.º 84, del 21 de octubre de 1847. [Nota de la edición española.]

LA CRÍTICA MORALIZANTE Y LA MORAL CRÍTICA. UNA CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA CULTURAL ALEMANA. CONTRA KARL HEINZEN, DE KARL MARX

[*Periódico alemán de Bruselas,* n.° 86, de 28 de octubre de 1847]

Poco antes y durante la época de la Reforma se desarrolló entre los alemanes una clase de literatura cuyo mero nombre ya sorprende: la literatura *grobianesca*.* Hoy en día nos acercamos a una época de revoluciones y cambios análoga a la del siglo XVI. No maravilla pues que la literatura grobianesca vuelva a aparecer entre los alemanes. El interés por el desarrollo histórico sobrepasa el asco estético que provoca, como ya lo provocaba en los siglos XV y XVI, esta clase de escritores, incluso a un gusto poco formado.

Dialectal, jactancioso, fanfarrón a la manera de Thrasón;[1] pretenciosamente crudo en el ataque e histéricamente sensible a la crudeza del otro; agitando la espada en un derroche inmenso de fuerzas y tomando impulso desde lejos para dejarla caer sin gracia; predicando de continuo la moralidad y las buenas costumbres y ofendiéndolas de continuo; patético y vulgar al mismo tiempo; preocupado por la cosa misma y siempre pasando de largo a su lado; oponiendo al entendimiento popular, con la misma fatuidad, una semicultura pequeñoburguesa y erudita y a la ciencia el así llamado «sentido común»; derramándose sin medida con cierta ligereza autocomplaciente; la forma plebeya por el contenido pequeñoburgués; en pugna con el lenguaje lite-

---

* «*Grobianisch*»: grosero, impertinente, palurdo.

1. Thrasón, personaje militar, jactancioso y simple, en la comedia de Terencio *El Eunuco*.

rario para darle, por decirlo así, un carácter puramente corporal; señalando gustosamente entre bastidores al escritor mismo, urgido por la comezón de dar algunas pruebas de su fuerza, de mostrar sus anchas espaldas y extender sus miembros frente al público; proclamando la mente sana (el sentido común) en el cuerpo sano, pero inconscientemente contaminado por las más sutiles querellas y las fiebres corporales del siglo XVI; tan prisionero de conceptos fijados dogmáticamente como apelando, frente a todo concepto, a una praxis miserable; enfurecido contra la reacción y reaccionando contra el progreso; en la incapacidad de ridiculizar al adversario injuriándolo progresivamente; Salomón y Marcolph,[2] Don Quijote y Sancho Panza, soñador y burgués en una misma persona; la forma grosera de la rebelión y la forma de la grosería rebelde; y, por encima de todo esto, la conciencia *honesta* del «hombre honrado» contento de sí mismo, como atmósfera —así era la *literatura grobianesca* del siglo XVI.

Si no nos engaña la memoria, el humor popular alemán le ha erigido un monumento en la canción de *Heinecke, el fuerte muchacho*.[3] El señor Heinzen tiene el mérito de ser uno de los restauradores de la literatura grobianesca y de ser una de las golondrinas alemanas de la primavera popular que se acerca.

El manifiesto de Heinzen contra los comunistas en el n.° 84 del *Periódico Germano-Belga* nos da una nueva oportunidad para estudiar aquella seudoforma de la literatura, cuyo aspecto históricamente interesante para Alemania ya hemos señalado. Reseñaremos la especie literaria que el señor Heinzen representa en base a su manifiesto, de la misma forma en que los historiadores de la literatura caracterizan a los escritores del siglo XVI según los escritos de la época como, por ejemplo, el «predicador de los gansos».[4]

[*Periódico alemán de Bruselas,* n.° 87, de 31 de octubre de 1847]

BIRÓN: Oculta tu cabeza, Aquiles. Mira que aparece Héctor en armas.

---

2. Personajes de una fábula alemana del siglo XIV. Salomón es un rey sabio pero sin ningún espíritu práctico, mientras Marcolph es un campesino astuto.

3. *Henneke Knecht*, una antigua canción popular bajoalemana. En: *Des Knaben Wunderhorn*, antiguas canciones alemanas recopiladas por L.A.V. Arnim y Klemens Brentano, Heidelberg, 1808.

4. Thomas Münzer.

EL REY: Héctor no era más que un troyano frente a éste.
BOYET: ¿Es realmente Héctor?
BIRÓN: Es imposible que éste sea Héctor.
DUMAIN: Es un Dios o un pintor, pues hace gestos.

Pero que el señor Heinzen sea verdaderamente Héctor, de eso no hay ninguna duda.

«Ya desde hace algún tiempo», nos confiesa, «me acosaba la sospecha de que iría a caer a manos de un Aquiles comunista. Ahora, después de que me ataca un Thersites, el haber conjurado el peligro me hace de nuevo osado, etc.».

Sólo un Héctor puede sospechar que caerá a manos de un Aquiles. ¿O es que el señor Heinzen habría extraído su concepción de Aquiles y Thersites, no de Homero sino de la traducción de Shakespeare hecha por Schlegel?

En este caso se adjudica él el papel de Ayax. Observemos el Ayax de Shakespeare.

AYAX: Habla pues, levadura agriada; habla ya. Te voy a hacer educado a fuerza de zurrarte.
THERSITES: Me sería más fácil darte inteligencia y moralidad a fuerza de mofarme de ti. Pero creo que tu caballo aprendería más pronto un discurso de memoria que tu oración sin libros. Eres capaz de pegar, ¿no es eso? La peste roja sea con tus bromas de rocín.
AYAX: ¡Hongo! Dime qué proclama es ésa.
THERSITES: Proclama que eres un necio, creo.
AYAX: ¡Tú, maldito perro!
THERSITES: ¡Pega, pega!
AYAX: ¡Escabel de bruja!
THERSITES: ¡Sí, anda, anda! ¡Tú, miserable asno valiente! Has sido enviado aquí para apalear a los troyanos, y entre la gente de talento estás vendido y comprado como un esclavo africano... Tenéis oculto el entendimiento entre los pies, o el mundo miente.
[...]
THERSITES: ¡Un milagro!
AQUILES: ¿Qué?
THERSITES: Ayax va y viene al campo y se busca a sí mismo.
AQUILES: ¿Cómo así?
THERSITES: Debe batirse mañana en combate singular con Héctor, y se halla tan proféticamente ufano de la paliza heroica que ha de darle que delira en voz alta sin decir nada.
AQUILES: ¿Cómo es posible?

THERSITES: Pues paseándose de un lado a otro como un pavo real. Una zancada, y después, una pausa. Cavila como una hotelera que no tiene otra aritmética que la de su cabeza para echar sus cuentas y se muerde los labios con aire de profunda circunspección, como si quisiera decir: «Habría talento en esta cabeza si pudiera salir». [...] Preferiría ser una garrapata en un carnero que poseer tal valiente tontería.*

Sea cual sea la máscara de carácter tras la cual aparece el señor Heinzen, Héctor o Ayax, apenas ha ingresado al campo de batalla cuando les anuncia a los espectadores con voz estruendosa que su contrincante no le ha dado el golpe de gracia. Con toda la ingenuidad y la amplitud épica de un héroe homérico expone las razones de su salvación. «Agradezco mi salvación a un error de la *naturaleza*», nos cuenta. La «naturaleza» no me ha «adaptado» al nivel del adversario. Él lo sobrepasa en dos cabezas y por ello los «dos golpes largos» de su «pequeño verdugo» no pudieron llegar a su «cuello literario». El señor Engels es «pequeño», un «verdugo pequeño», una «persona pequeña», cosa que se hace resaltar con especial énfasis en varias ocasiones. Y entonces se dice, con una de aquellas expresiones que sólo encontramos en las antiguas canciones heroicas o en el juego de marionetas del gran Goliath y el pequeño David: «si usted colgara tan alto en el poste de la linterna ningún hombre volvería a encontrarlo». Éste es el humor del gigante, regocijado y horripilante a la vez.

Así introduce el señor Heinzen, «literariamente», no sólo su «cuello», toda su «naturaleza», todo su cuerpo. A su pequeño adversario lo ha situado a su lado para darle, por contraste con su propia perfección física, el relieve que le conviene. El «pequeño» monstruo lleva bajo el brazo un *hacha de verdugo*, tal vez una de esas pequeñas guillotinas que se obsequiaba a los niños como juguete en el año 1794. Él, el terrible gigante, no lleva, por el contrario, en su arrogancia satisfecha y tonante, más arma que la «férula», la cual, como nos lo da a entender, le ha servido desde hace algún tiempo para «castigar» las «insolencias» de los malos «muchachos», de los comunistas.

El gigante se hace modesto para salir al encuentro como *pedagogo* frente al pequeño enemigo del tamaño de un insecto, en

---

* Shakespeare, *Troilo y Crésida*, acto 2, escena 1 y acto 3, escena 3.

lugar de matar de un golpe al *loco* jovenzuelo. Él se toma la molestia de hablarle como *amigo de los niños*, de darle una lección de moral y de prohibirle de la manera más estricta los vicios perversos, a saber, las «mentiras tontas y juveniles», la «insolencia», el «tono juvenil», la falta de respeto y otras taras propias de la edad juvenil. Si en ello la férula del gigante maestro de escuela zumba de cuando en cuando alrededor de las orejas del educando, si de tiempo en tiempo una palabra muy cruda interrumpe sus prédicas morales e incluso hace fracasar parcialmente sus efectos, no se debe olvidar en ningún momento que un gigante no puede impartir enseñanzas de moral como lo hacen los maestros corrientes como, por ejemplo, un *Quintus Fixlein,*[5] y que la *naturaleza* entra por la ventana cuando se la saca por la puerta. Además debe considerarse que lo que en la boca de un gnomo como Engels podría repugnarnos y parecernos procaz en la boca de un coloso como Heinzen resuena en las orejas y el corazón a la manera espléndida de los sonidos de la naturaleza. ¿Y es que acaso debemos medir el lenguaje de los héroes con la estrecha medida del lenguaje burgués?

De ningún modo, así como tampoco debemos creer que Homero caiga al nivel de la literatura grobianesca cuando llama a su héroe favorito, *Ayax*, «testarudo como un asno».

El gigante lo había pensado honestamente cuando amenazó a los comunistas con su férula en el n.° 77 del *Periódico alemán de Bruselas*.[6]

Y el «pequeño» monstruo, a quien éste ni siquiera ha invitado a tomar la palabra —por lo cual manifiesta en diversas ocasiones su inmenso asombro respecto a esta incomprensible falta de modestia del pigmeo—, le ha correspondido tan mal. «No se trataba de dar consejos», se queja. «El señor Engels me quiere matar, el mal hombre me quiere asesinar».

¿Y él? Él había iniciado aquí, como frente al gobierno prusiano, «un combate con entusiasmo, en el cual llevaba las propuestas de paz, *el corazón de la reconciliación humana* en medio de las contradicciones de la época bajo la cosaca guerrera». Pero: «Se ahogó el *entusiasmo* bajo el agua ácida de la perfidia».*

---

5. Quintus Fixlein, héroe titular (maestro de escuela) en la novela de Jean Paul *Vida de Quintus Fixlein*.

6. Se alude a la polémica desencadenada en las columnas del *Periódico alemán de Bruselas* (n.° 77 del 26 de septiembre de 1847) contra los representantes del comunismo científico. Esta polémica motivó a Engels a publicar como respuesta el artículo *Los comunistas y Karl Heinzen*.

* Karl Heinzen, «(Un) mandato de arresto».

Muy furioso y airado mostrábase Isegrim, el cual, luego de estirar las zarpas, fuese sobre Reinecke con la bocaza abierta y dando briosos saltos. Más ágil que él, el zorro escurrió el bulto a su feroz adversario y le espurreó la jeta con su líquido corrosivo, llevándoselo hacia donde había más polvo para con él cubrirlo. Pensó Isegrim que ya el zorro era suyo; pero astuto Reinecke, ya en el suelo, dióle una rabotada en los ojos, dejándolo momentáneamente ciego y sordo. No era aquella la primera vez que Reinecke ponía en juego aquella treta, pues ya más de uno había probado el nocivo poder de aquel líquido cáustico.*

[*Periódico alemán de Bruselas,* n.° 90, de 11 de noviembre de 1847]

Yo he sido *republicano* desde que me ocupo de política, señor Engels, y mis *convicciones* no se han movido en forma *inconstante* e *inconsistente* como las cabezas de tantos comunistas.

Revolucionario, ciertamente, sólo he *llegado a ser*. Forma parte de la táctica de los comunistas el que ellos, conscientes de su propia *incapacidad para mejorar*, hacen reproches a sus adversarios en cuanto se *mejoran*.**

El señor Heinzen no *ha llegado a ser* nunca republicano, él lo *ha sido* desde su nacimiento político. De su lado tenemos, pues, la invariabilidad, la disposición inamovible, la consecuencia. Del lado de sus adversarios la inconstancia, los cambios. El señor Heinzen *no fue* siempre revolucionario, él *ha llegado a serlo*. En este caso el *cambio* se encuentra ciertamente del lado del señor Heinzen pero, en cambio, el cambio mismo ha modificado su carácter *inmoral* y se llama ahora: «mejorarse». Del lado de los comunistas, por lo contrario, la *invariabilidad* ha perdido su carácter *altamente moral*. ¿Qué ha acontecido con ella? Se ha hecho «incapacidad de mejorar».

Permanecer o *voltearse*, ambas cosas son morales e inmorales; morales de parte del hombre honesto, inmorales de parte de su adversario. Precisamente el arte del «hombre honesto» que critica consiste en gritar en el momento oportuno «rojo» o «negro», en gritar la consigna justa en el momento justo.

---

* Goethe, *Reinecke el zorro*, canto XII.

** «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

La *ignorancia* pasa en general por un defecto. Uno está acostumbrado a considerarla como una cantidad *negativa*. Examinemos, pues, de qué manera la férula mágica de la crítica «honesta» transforma un menos de la inteligencia en un más de la moral.

El señor Heinzen nos cuenta que en asuntos de *filosofía* es todavía tan *ignorante* como en el año 1844. La «lengua» de Hegel le resulta «todavía *indigerible*».

Puesto que la lengua de Hegel le resultó «indigerible» desde siempre al señor Heinzen, no ha caído en la presunción inmoral en que han caído «Engels y otros», de sacar extremo provecho de esta misma lengua hegeliana. Tan poco como, hasta donde sabemos, han sacado extremo provecho del sánscrito los campesinos de Westfalia. El verdadero comportamiento moral consiste justamente en evitar la *ocasión* para un comportamiento inmoral —¡cómo asegurarse mejór contra el extraer en forma inmoral excesivo provecho de una lengua, que siendo lo suficientemente precavido como para no entenderla!

El señor Heinzen, que nada sabe de filosofía, no ha ido a la «escuela» de los filósofos. Su escuela fue el «sentido común» y la «vida plena».

«Simultáneamente», exclama con el orgullo modesto del justo, «he permanecido a salvo del peligro de *renegar* de mi escuela».

¡Contra el peligro moral de *renegar* de una escuela no hay medio más probado que no ir a la escuela!

Todo desarrollo, sea cual sea su contenido, se puede presentar como una serie gradual de estadios que se integran de tal modo que el uno constituye la *negación* del otro. Si un pueblo, por ejemplo, pasa de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional, *niega* su existencia política anterior. En ningún campo se puede dar un *desarrollo* sin negar su forma de existencia anterior. *Negar*, traducido al lenguaje de la moral significa: *renegar*.

¡Renegar! Con esta consigna el «hombre honesto» que critica puede estigmatizar todo desarrollo sin comprenderlo; puede oponer solemnemente a toda evolución su propia circunstancia de no evolución y subdesarrollo como pureza moral. De este modo, la fantasía religiosa de los pueblos ha estigmatizado en grande a la *historia*, al situar la época de la inocencia, la época dorada, en la *prehistoria*, en el tiempo en que no tenía lugar ningún desarrollo histórico en general y por ello ninguna negación, ningún renegar. Así es como aparecen en épocas tumultuosas de

revolución, en tiempos en los cuales se niega y reniega fuerte y apasionadamente, como en el siglo XVIII, hombres correctos y de buenas intenciones, sátiros bien educados y decentes como *Gessner,* que oponen a la depravación histórica el estado no desarrollado del *idilio*. Debemos anotar en alabanza de estos poetas del *idilio* y también moralistas críticos o críticos moralizantes que ellos vacilan escrupulosamente en saber a quién otorgar las palmas de la moralidad, al pastor o a la oveja.

Pero dejemos al hombre honesto regocijarse plácidamente en su propia acuciosidad. Sigámoslo allí donde él *cree* estar entrando al fondo del asunto. Encontraremos el mismo método en todas partes.

> No tengo la culpa de que el señor Engels y otros comunistas sean tan *ciegos* como para no comprender que la *fuerza* también domina la *propiedad*, y que la injusticia en las *relaciones de propiedad* no se mantiene sino por la fuerza. Llamo *loco* y *cobarde* a quien hostiliza a un burgués por su *dinero* y deja en paz a un rey en razón de su *poder.**

«¡La fuerza domina también la propiedad!».

La propiedad es, en todo caso, también una clase de violencia. Los economistas llaman al capital, por ejemplo, «el poder sobre trabajo extraño».

Nos encontramos frente a dos clases de poder, por una parte, el poder de la propiedad, esto es, de los propietarios; por otra parte, el poder político, el poder estatal. Que «el poder domina la propiedad» significa: que la propiedad no tiene el poder político en sus manos, sino más bien es vejada por éste, por ejemplo, por medio de impuestos arbitrarios, por medio de confiscaciones, por medio de privilegios, por la intervención perturbadora de la burocracia en la industria y el comercio, etc.

En otras palabras: la burguesía no se ha constituido aún políticamente como clase. El poder estatal todavía no es su propio poder. En países en los cuales la burguesía ya ha conquistado el poder político —y el dominio político no es otra cosa que el dominio, no del burgués singular sobre sus trabajadores sino de la clase burguesa sobre la sociedad en su conjunto— la afirmación del señor Heinzen ha perdido su sentido. Claro que quienes

---

* «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

no tienen propiedad no se ven afectados por el poder político, en la medida en que éste se relaciona directamente con la propiedad.

Mientras el señor Heinzen se imaginaba, pues, enunciar una verdad tan original como eterna, sólo ha enunciado el hecho de que la burguesía alemana tiene que conquistar el poder, lo que significa que él dice lo que Engels dice, sólo que inconscientemente, en la honesta creencia de decir lo contrario. Él sólo expresa patéticamente una relación pasajera de la burguesía alemana hacia el poder estatal alemán como una verdad eterna, y muestra así cómo se puede hacer de un «movimiento» un «nudo sólido».

«La injusticia en las relaciones de propiedad», continúa el señor Heinzen, se mantiene sólo por la violencia.

O bien entiende el señor Heinzen aquí bajo «la injusticia en las relaciones de propiedad» la presión mencionada arriba, que sufre la burguesía alemana aun en sus intereses «más sagrados» por parte de la monarquía absoluta, y en ese caso repite lo que se acaba de decir; o entiende bajo «la injusticia en las relaciones de propiedad» la situación económica de los obreros y entonces su revelación tiene el siguiente sentido:

Las actuales relaciones *burguesas* de propiedad son «conservadas» por medio del poder estatal que la burguesía ha organizado para la protección de sus relaciones de propiedad. Los proletarios deben derribar, pues, el poder político, allí donde él se encuentra ya en las manos de la burguesía. Ellos mismos tienen que convertirse en un poder, un poder revolucionario.

El señor Heinzen dice inconscientemente lo mismo que dice Engels, pero de nuevo en el convencimiento ingenuo de decir lo contrario. Lo que dice no lo piensa y lo que piensa no lo dice.

Por otra parte, si la burguesía mantiene políticamente, esto es, por su poder estatal, «la injusticia en las relaciones de propiedad», no es ella quien la *crea*. La «injusticia en las relaciones de propiedad», condicionada por el moderno proceso de división del trabajo, la forma moderna del intercambio, la competencia, la concentración, etc., no es de ningún modo el resultado de la dominación política de la burguesía sino, al contrario, la dominación política de la clase burguesa se produce a partir de estas relaciones modernas de producción, proclamadas por los economistas burgueses como leyes necesarias y eternas. Si el proletariado derriba la dominación política de la burguesía, su victoria sólo será pasajera, sólo será un momento al servicio de la

revolución burguesa misma, como en el año 1794, mientras en el curso de la historia, en su «movimiento», no se hayan creado aún las condiciones materiales que hacen necesaria la abolición de la forma de producción burguesa y por ello también la caída definitiva de la dominación política de la burguesía. El régimen del terror tenía que servir por ello en Francia sólo para hacer desaparecer como por encantamiento y bajo sus violentos golpes de martillo las ruinas feudales del territorio francés. La burguesía, timorata y considerada, no hubiese terminado con este trabajo en décadas. La acción sanguinaria del pueblo no hizo más que prepararle los caminos. Igualmente, la caída de la monarquía absoluta no hubiera sido más que momentánea si no hubiesen madurado las condiciones económicas para el dominio de la clase burguesa. Los hombres se construyen un nuevo mundo no con los «bienes terrenales», como se lo imagina la superstición grobianesca, sino con las conquistas históricas de su mundo en proceso de desaparición. Ellos tienen que *producir* primero, en el curso de su desarrollo, las *condiciones materiales* de una nueva sociedad y ningún esfuerzo del espíritu o de la voluntad los puede liberar de este destino.

Es característico de todo el *grobianismo* del «sentido común», que crea a partir de la «vida total» y no se deja atrofiar sus disposiciones *naturales* por medio de ninguna clase de estudios filosóficos o de otra clase, el que allí donde le es posible ver la *diferencia* no ve la *unidad* y allí donde ve la *unidad* no ve la *diferencia*. Cuando él establece *determinaciones distintivas* se le petrifican inmediatamente bajo la mano y considera como la más condenable sofística hacer golpear estos conceptos-troncos los unos con los otros de tal manera que prendan fuego.

Cuando el señor Heinzen dice, por ejemplo, que *dinero* y *poder*, *propiedad* y *dominio*, *adquisición de dinero* y *adquisición de poder* no son *lo mismo*, expresa una *tautología* ya implícita en las meras palabras, y a esta misma diferencia de palabras la considera un acto heroico que hace valer con la conciencia plena del *visionario* frente a los comunistas que son tan «ciegos» como para no detenerse en esta primera constatación infantil.

De qué manera la «adquisición de dinero» se convierte en «adquisición de poder» y cómo la «propiedad» se convierte en «dominación política»; cómo, en lugar de la diferencia neta que el señor Heinzen sancionaba como un *dogma*, más bien tienen lugar

relaciones de los dos poderes hasta su reunificación; de esto él puede convencerse rápidamente si considera cómo *compraron* los siervos su libertad y cómo *compraron* las comunas sus derechos municipales;[7] cómo extrajeron los burgueses el dinero del bolsillo del señor feudal por medio del comercio y la industria y cómo hicieron volatilizar en girones la propiedad feudal mientras le ayudaron a la monarquía absoluta a triunfar sobre los grandes señores feudales debilitados, y cómo le *compraron* sus privilegios; cómo explotaron las crisis financieras de la misma monarquía absoluta, etc., etc.; cómo las monarquías más absolutas se hacen dependientes de los barones de la bolsa por medio del sistema de la deuda pública —un producto de la industria moderna y del comercio moderno—; cómo en las relaciones internacionales de los pueblos el monopolio industrial se transforma inmediatamente en dominación política. Así, por ejemplo, en la «guerra liberadora alemana» los príncipes de la Santa Alianza no eran más que mercenarios a sueldo de Inglaterra, etc., etc.

Pero como el oscuro *grobianismo* del «sentido común» fija tales diferencias como las que existen entre *adquisición de dinero* y *adquisición de poder* como verdades eternas con las cuales se «ha convenido relacionarse de tal y tal manera», como *dogmas* inquebrantables, crea la situación deseada de conmover su indignación moral sobre la «ceguera», «estupidez» o «maldad» de los adversarios de tales artículos de fe —un autoplacer, que en su estrepitosa expectoración debe producir al mismo tiempo la sopa retórica en que nadan el par de verdades escuetas y mezquinas.

El señor Heinzen habrá de experimentar que la violencia de la propiedad, incluso en Prusia, llegará a concluir un *mariage forcé** con el poder político. Escuchemos aún:

> Queréis poner el acento de la época en las *cuestiones sociales* y no os dáis cuenta de que *no hay cuestión social más importante* que la relativa a la *monarquía* o la *república*.**

Poco antes el señor Heinzen no veía sino la *diferencia* entre el poder del dinero y el poder político; ahora sólo ve la *unidad* en-

---

7. Sobre las columnas medievales véase el *Manifiesto del Partido Comunista*, las anotaciones de Engels a la edición inglesa de 1888 y a la edición alemana de 1890.

* «Matrimonio forzado» (en francés en el original).

** «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

tre la cuestión *política* y la *social*. Al lado de esto ve de todos modos todavía la ceguera ridícula y la «cobarde actitud digna de desprecio» de sus antípodas.

Las relaciones *políticas* de los hombres son naturalmente también relaciones *sociales*, como todas las relaciones en las cuales se encuentran los hombres frente a otros hombres. Todas las cuestiones que se refieren a relaciones de los hombres entre sí son por ello también cuestiones sociales.

Con esta concepción, que pertenece a un catecismo para niños de 8 años, la ingenuidad grobianesca cree no sólo haber dicho algo sino haber colocado un peso en la balanza de las colisiones modernas. Se encuentra por casualidad que las «cuestiones sociales» que «se han tratado en nuestra época» crecen en importancia a medida que abandonamos el dominio de la monarquía absoluta. El socialismo y el comunismo no nacieron en Alemania sino en Inglaterra, en Francia y en la América del Norte.

La primera aparición de un partido comunista que actúa realmente se encuentra en el interior de la revolución burguesa, en el momento en que la monarquía constitucional es dejada de lado. Los *republicanos* más consecuentes, los *Niveller*[8] en Inglaterra, *Babeuf*, *Buonarroti*, etc., en Francia, son los primeros que han proclamado estas «cuestiones sociales». La «conspiración de Babeuf», escrita por su amigo y copartidario Buonarroti,[9] muestra cómo estos republicanos ganaron a partir del «movimiento» histórico la opinión de que con resolver la cuestión social del *principado* o la *república* tampoco se ha resuelto ni una sola cuestión social en el sentido del proletariado.

La *cuestión de la propiedad*, tal como fue planteada en «*nuestro tiempo*», no se puede reconocer de ningún modo en la forma

---

8. Marx se refiere a los *verdaderos Leveller* (igualadores) o *Digger* (cavadores) que formaban el ala de la extrema izquierda de los Leveller en la revolución burguesa de Inglaterra en el siglo XVII, y que se separaron de éstos. Los Digger, que representaban los intereses de las capas más pobres de la ciudad y del campo, mantenían el punto de vista de que el pueblo trabajador debería atender al cultivo de las tierras comunales sin pagar arriendo. En algunas aldeas ocuparon, en razón de su fuerza, tierras no trabajadas y las prepararon para la cosecha. Cuando fueron desalojadas por las tropas de Cromwell no ofrecieron ninguna clase de resistencia, pues no querían emplear en esta lucha más que medios pacíficos y confiaban en la fuerza de la convicción.

9. Ph. Buonarroti, *Conspiration pour l'egalité dite de Babeuf*, Bruselas, 1828. El libro de Buonarroti sirvió para hacer renacer las tradiciones de Babeuf en el movimiento revolucionario de los trabajadores.

que le da Heinzen, ni siquiera en cuanto pregunta: «si es *justo* que un hombre lo *posea* todo y el otro no *posea* nada, si en general el individuo particular *debería* poseer algo» y similares cuestiones simples de conciencia y frases del derecho.

La cuestión de la propiedad es muy diferente según sean los diferentes grados del desarrollo de la industria en general y según sea el grado de desarrollo específico de la misma en los diferentes países.

Para el campesino de *Galizia*, por ejemplo, la cuestión de la propiedad se reduce a la transformación de la propiedad feudal sobre la tierra en la pequeña parcela burguesa. Tiene para él el mismo sentido que tenía para el campesino *francés* antes de 1789; el jornalero agrícola *inglés*, por el contrario, no tiene ninguna relación con el propietario terrateniente. Él tiene solamente una relación con el arrendatario, esto es, con el capitalista industrial que trabaja industrialmente la agricultura. Pero por su parte, este capitalista industrial, que paga una renta al propietario terrateniente, se encuentra en una relación directa con éste. La abolición de la propiedad privada de la tierra es por ello, en lo relativo a la propiedad, el asunto más importante que se le plantea a la burguesía industrial inglesa, y su lucha contra las leyes de los cereales no tenía otro sentido. La abolición del capital, por lo contrario, es tanto el asunto de la propiedad a los ojos del jornalero agrícola inglés como a los ojos del trabajador industrial inglés.

Tanto en la revolución inglesa como en la francesa se planteó la cuestión de la propiedad de tal manera que se trataba de hacer prevalecer la competencia libre y de suprimir todas las relaciones feudales de propiedad, así como el poder de los señores sobre la tierra, las corporaciones, los monopolios, etc., que se habían convertido en trabas para la industria desarrollada de los siglos XVI al XVIII.

En «*nuestro* tiempo», finalmente, la cuestión de la propiedad tiene el sentido de suprimir las colisiones que se han producido a partir de la gran industria, del desarrollo del mercado mundial y la competencia libre.

La cuestión de la propiedad fue siempre, de acuerdo con el diferente grado de desarrollo de la industria, el asunto vital de una clase determinada. En el siglo XVII y XVIII, cuando se trataba de las relaciones *feudales* de propiedad, la cuestión de la propiedad era la cuestión vital de la clase *burguesa*. En el siglo XIX, cuando se

trata de abolir las relaciones *burguesas* de propiedad, la cuestión de la propiedad es una cuestión vital de la *clase trabajadora*.

La cuestión de la propiedad, que es en «*nuestro* tiempo» una cuestión de importancia histórico-universal, sólo tiene, pues, un sentido en la *moderna sociedad burguesa*. Mientras más desarrollada es esta sociedad, mientras más se ha desarrollado económicamente la burguesía en un país y, por tanto, también el poder estatal ha tomado una expresión burguesa, más agudamente se manifiesta la cuestión social; más aguda en Francia que en Alemania, más aguda en Inglaterra que en Francia, más aguda en la monarquía constitucional que en la absoluta, más aguda en la república que en la monarquía constitucional. Así, por ejemplo, las colisiones del crédito, de la especulación, etc., no son en ninguna parte más agudas que en América del Norte. En ningún lugar se presenta también la desigualdad *social* de una manera más crasa que en los estados del este de América del Norte, pues en ninguna parte están menos disimulados por la desigualdad política. Si el pauperismo todavía no se ha desarrollado aquí tanto como en Inglaterra esto se debe a condiciones económicas que no necesitamos exponer aquí. De todos modos, el pauperismo hace grandes progresos.

> En este país, en el cual no hay ninguna clase de estamentos privilegiados, en el cual todas las *clases* de la sociedad tienen los *mismos derechos* [la dificultad radica, sin embargo, en la existencia de las *clases*] y en el cual nuestra población está lejos de pesar sobre los medios de subsistencia, es alarmante, de hecho, contemplar crecer el pauperismo con tal rapidez [Informe del señor Meredith al congreso de Pennsylvania].[10]
>
> Se ha comprobado que el pauperismo ha aumentado en un 60 % en 25 años en Massachusetts [De *Niles Workly Register*].[11]

Uno de los más afamados economistas norteamericanos, quien al mismo tiempo es un radical, Thomas Cooper, propone:

---

10. Marx cita el informe de la comisión formada bajo la presidencia de William Morris Meredith, que estaba encargada de investigar la ley de pobres. El informe, presentado al congreso de Pennsylvania el 29 de enero de 1825, fue publicado en *The Register of Pennsylvania* el 16 de agosto de 1828.

11. *Niles Weekly Register*, periódico burgués americano que se ocupaba de política, economía, historia y geografía; formado y editado por Hezekiah Niles, apareció en Baltimore de 1811 a 1849.

1.° Prohibir el matrimonio a quienes no tienen propiedad.
2.° *Suprimir el sufragio universal*, pues así lo proclama:

> La sociedad se ha erigido para la protección de la propiedad. ¿Qué pretensión racional pueden hacer valer para legislar sobre la propiedad de los otros quienes según eternas leyes económicas han de carecer eternamente de propiedad? ¿Qué motivo y qué interés común existe entre estas dos *clases* de habitantes?
>
> O bien la clase trabajadora no es revolucionaria y entonces representa los intereses de los patronos de quienes depende su existencia. Así, en las últimas elecciones en Nueva Inglaterra los propietarios de fábricas habían impreso, para asegurarse votos, el nombre del candidato en tela estampada, y cada uno de sus trabajadores llevaba una pieza de tela estampada en la bragueta.
>
> O la clase trabajadora se hace revolucionaria a consecuencia de la vida en común, etc., y en ese caso el *poder político del país* habrá de caer temprano o tarde en sus manos y ninguna propiedad estará segura bajo este sistema.[12]

Así como en *Inglaterra* los trabajadores forman un partido político bajo el nombre de *Cartistas*, en *América del Norte* lo hacen bajo el nombre de *Reformadores Nacionales* y su grito de lucha no es de ningún modo el de *principado* o *república*, sino *dominio de la clase trabajadora* o *dominio de la clase burguesa*.

Así pues, como en la moderna sociedad burguesa con sus formas estatales correspondientes del Estado representativo constitucional o republicano la «cuestión de la propiedad» se ha convertido en la «cuestión social» más importante, es desde todo punto de vista que el burgués *alemán* siente la torpe necesidad de exclamar entre tanto que la «cuestión *social*» más importante de la época sería la cuestión de la *monarquía*. De manera completamente similar expresa el Dr. *List* en el prólogo a la «Economía Nacional»[13] su más ingenuo descontento por el hecho de que se considere al *pauperismo* y no a las tarifas arancelarias como la cuestión más importante de nuestro tiempo.

[*Periódico alemán de Bruselas*, n.° 92, de 18 de noviembre de 1847]

---

12. Thomas Cooper, *Lectures on (the Elements of) Political Economy*, Columbia.
13. Friedrich List, *Das nationale System der politischen Ökenomie* (*El sistema nacional de la economía política*), Stuttgart y Tübingen, 1841.

La *diferencia* entre *dinero* y *poder* era al mismo tiempo una diferenciación *personal* de los dos contrincantes.

El «pequeño» aparece como una especie de *charlatán y carterista* que simplemente tiene que vérselas con enemigos que poseen «dinero». El aventurero hombre fuerte lucha, por el contrario, con los «poderosos» de esta tierra.

*Indosso la corazza, e l'elmo in testa.**

Y, murmura él, «vuestra persona se encuentra en mejores condiciones que la mía».**

Pero quienes se encuentran de mejor manera son los «poderosos» de la tierra que respiran visiblemente mientras el señor Heinzen reprende a su alumno:

> Ahora se ha vuelto usted incapaz, como todos los comunistas, de *reconocer la relación de la política con las circunstancias sociales*.***

Acabamos de asistir a una lección de moral, en la cual el gran hombre, de una manera sorpresivamente *sencilla*, ha descubierto *en general* la *relación* entre la *política* y las *circunstancias sociales*. Con el caso del *principado* le da a su alumno una aplicación *palpable*.

Los príncipes o el principado, nos relata él, son «los autores principales de toda miseria y de todo apuro». Allí donde se ha abolido el principado también se ha abolido naturalmente esta forma de explicación, y la *economía esclavista*, que causó la ruina de las repúblicas antiguas, la economía esclavista, que conducirá a las más terribles colisiones en los estados del sur de la América del Norte republicana,**** la economía esclavista puede exclamar, como Hans Falstaff: «¡Que las razones fueran tan baratas como las moras!».[14]

Y sobre todo: ¿quién o qué ha hecho a los *príncipes* y al *principado*?

Hubo una época en la cual el pueblo, en consideración a los intereses generales, tenía que colocar a las personalidades más

---

* «La coraza sobre las espaldas y el yelmo en la cabeza» (Ariosto, *Orlando Furioso*).

** «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

*** «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

**** Cfr. las memorias de Jefferson.

14. De la obra de Shakespeare *El rey Enrique IV*, primera parte, acto segundo, cuarta escena.

destacadas a su frente. Más tarde este puesto se transmitió hereditariamente en el interior de determinadas familias. Y finalmente, la estupidez y la abyección de los hombres han tolerado este abuso durante siglos.

Si se convocara un congreso de todos los politicastros silvestres de Europa no podrían contestar de otro modo. Y si se consultaran todas las obras del señor Heinzen no darían otra respuesta.

El enérgico «sentido común» cree explicar el *principado* declarándose su *enemigo*. Pero la dificultad consistiría para este entendimiento normal en explicar cómo nació el enemigo del sentido común y de la dignidad moral del hombre y cómo arrastró su vida singularmente tenaz. Nada más simple. Muchos siglos se lo pasaron sin el sentido común y la dignidad moral del hombre. En otras palabras, el entendimiento y la moral de siglos se correspondían con el principado en lugar de contradecirlo. Y es precisamente este entendimiento y esta moral de los siglos pasados lo que no entiende el «sentido común» de hoy. Él no lo comprende, más bien lo *desprecia*. Él huye de la historia hacia la moral y puede ahora hacer tronar toda la artillería gruesa de su indignación moral.

De la misma manera como el «sentido común» político explica aquí el surgimiento y la permanencia del principado como obra de la sinrazón, el «sentido común» religioso explica —de la misma manera— la herejía y la carencia de fe como obra del diablo. De la misma manera explica el «sentido común» irreligioso la religión como obra de los diablos, de los curas.

Pero una vez que el señor Heinzen ha fundamentado el *surgimiento* del principado por medio de lugares comunes morales se deduce *en forma completamente natural* la «relación del principado con las circunstancias sociales». Oigamos:

> Un individuo singular acapara para sí el Estado, sacrifica todo un pueblo, no sólo desde el punto de vista material sino también moralmente, a su persona y a su séquito; gradúa progresivamente su humillación, lo divide, como si se tratara de carne gorda o magra, en diversos *estamentos*, y *convierte oficialmente* en interés de su propia persona a cada miembro de la sociedad en *el enemigo del otro*.*

---

* «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

El señor Heinzen percibe a los príncipes en la cima del edificio social en Alemania. Él no duda un momento de que ellos han erigido, y *erigen* todos los días de nuevo, su fundamento social. ¡Qué es *más simple* que explicar la relación de la monarquía con las circunstancias sociales, cuya expresión política *oficial* es ella, haciendo *establecer* esta relación por los príncipes mismos! ¿En qué relación se encuentran las cámaras representativas con la moderna sociedad burguesa que ellas representan? Ellas la han *hecho*. El Olimpo político, con su aparato y sus jerarquías, ha *hecho* de esta manera el mundo profano, del cual él es lo más sagrado. Es así como el Olimpo *religioso* habrá hecho las circunstancias mundanas que se reflejan en él en forma fantástica y celestial.

El grobianismo, que acredita tal sabiduría banal con un *pathos* conveniente, ha de estar naturalmente tan maravillado como indignado, desde el punto de vista moral, sobre el contrincante que se esfuerza en demostrarle que la manzana no ha hecho el árbol (el manzano).

La historiografía moderna ha probado de qué manera la monarquía absoluta aparece en los períodos de transición, cuando decaen los antiguos estamentos feudales y el estamento medieval de los burgueses se desarrolla en dirección a la clase burguesa moderna, sin que todavía uno de los partidos en pugna hubiera podido acabar con el otro. Los elementos sobre los cuales se erige la monarquía absoluta no son de ningún modo su producto; ellos constituyen más bien su presupuesto social, cuyo origen histórico es demasiado conocido como para repetirlo aquí. Que en Alemania la monarquía absoluta se haya constituido más tarde y haya durado más tiempo se explica solamente a partir de la raquítica evolución de la clase burguesa alemana. El enigma de tal evolución se encuentra resuelto en la historia del comercio y la industria.

El ocaso de las ciudades libres pequeñoburguesas alemanas; la destrucción del estamento de la caballería; la derrota de los campesinos —el poder absoluto de los príncipes que resulta de ello—; la decadencia de la industria y el comercio alemanes, que descansaba completamente en condiciones medievales, en el mismo momento en que el mercado mundial moderno se abría y la gran manufactura se instalaba —el despoblamiento y la bárbara circunstancia que había dejado la guerra de los 30 años—; el carácter de las ramas de la industria nacional siempre renacientes, como la pequeña industria del lino, que corresponden a

circunstancias y relaciones patriarcales; el carácter de los artículos de exportación, que en gran parte pertenecen a la agricultura y por ello casi sólo aumentan las fuentes materiales de la nobleza terrateniente y por ello aumentan su poder relativo frente a los burgueses; la posición inferior de Alemania en el mercado mundial en general, por lo cual los subsidios pagados por extranjeros a los príncipes se convirtieron en una fuente principal del ingreso nacional; la dependencia que se producía a partir de ello de los ciudadanos con respecto a la corte, etc., etc.; todas estas relaciones en las cuales se gestó la figura de la sociedad alemana y una organización política correspondiente a ella, se convierten para el grobianismo del sentido común en unas cuantas fórmulas sentenciosas, cuyo sentido consiste en que el «principado alemán» ha hecho la «sociedad alemana» y la hace todos los días de nuevo.

La ilusión óptica que capacita al sentido común para «reconocer» en el principado la fuente originaria de la sociedad alemana en lugar de reconocer en la sociedad alemana la fuente principal del principado es fácilmente explicable.

Él percibe desde el primer momento —y para él su primera impresión vale siempre como mirada aguda— que los príncipes alemanes rigen y mantienen el antiguo estado de cosas social en Alemania, con el cual se mantiene y perpetúa su existencia política, y que ellos reaccionan violentamente contra los elementos disolventes. Él ve por otra parte igualmente a los elementos disolventes luchar con el poder de los príncipes. Los cinco sentidos testimonian pues, de una vez, que el principado es el *fundamento* de la antigua sociedad, de sus gradaciones, de sus prejuicios y sus antítesis.

Pero si se lo considera más de cerca este fenómeno sólo contradice la opinión simplista para la cual él ofrecía una ocasión inocente.

El rol violentamente reaccionario en el que se manifiesta el principado prueba solamente que en los poros de la antigua sociedad se ha formado paulatinamente una nueva sociedad que tiene que sentir también la envoltura política —la cobertura natural de la antigua sociedad— como una traba contranatural y tiene que hacerla saltar por el aire. Mientras menos desarrollados estén estos nuevos elementos disolventes de la sociedad más conservadora, más conservadora aparece incluso la más violenta reacción del

antiguo poder político. La reacción del principado, en lugar de probar que él hace la antigua sociedad, prueba más bien que él está terminado o liquidado desde que las condiciones materiales de la antigua sociedad resultan desuetas. Su reacción es simultáneamente la reacción de la antigua sociedad, que es todavía la sociedad *oficial* y se encuentra por ello también todavía en *posesión oficial* del poder o en la posesión del *poder oficial*.

Si las condiciones de la vida material de la sociedad se han desarrollado tanto como para que la modificación de su forma política oficial se haya convertido en una necesidad vital para ella, se transforma toda la fisonomía del antiguo poder político. De este modo intenta ahora la monarquía absoluta *descentralizar* en lugar de centralizar, en lo cual consistía propiamente su actividad civilizadora. Salida de la derrota de los estamentos feudales, en cuya destrucción ella participa de la manera más activa, busca ahora salvaguardar por lo menos la *apariencia* de las diferencias feudales. Si inicialmente favoreció el comercio y la industria y simultáneamente el ascenso de la clase burguesa como condiciones necesarias tanto del poder nacional como del propio esplendor, la monarquía absoluta constituye ahora en todas partes un obstáculo para el comercio y la industria, que se han convertido en armas cada vez más peligrosas en las manos de una burguesía ya poderosa. Ella aparta la mirada angustiada y abúlica de la *ciudad*, cuna de su ascenso, y la posa en la *campiña*, abonada con los cadáveres de sus antiguos y gigantescos adversarios.

Pero el señor Heinzen entiende bajo la «relación de la política con las condiciones sociales» propiamente sólo la relación del principado alemán con la miseria y la calamidad alemanas.

La monarquía, como toda otra forma estatal, pesa directamente, desde el punto de vista material, sobre la clase trabajadora sólo en la forma de impuestos. Los impuestos son la existencia del Estado expresada económicamente. Funcionarios y clérigos, soldados y bailarinas de ballet, maestros de escuela y agentes de policía, musas griegas y torres góticas, lista civil y jerarquía: el germen común en el que se gestan embrionariamente todas estas fabulosas existencias son los *impuestos*.

¿Y qué ciudadano razonador no habría llamado la atención del pueblo hambriento en relación con los impuestos, el dinero mal adquirido de los príncipes, como la fuente de su miseria?

¡Los príncipes alemanes y la miseria alemana! ¡En otras palabras: los impuestos, en base a los cuales los príncipes vi-

ven espléndidamente y que el pueblo paga con su sudor y su sangre!

¡Qué material interminable para retóricos salvadores de la humanidad!

La monarquía ocasiona muchos costos. Sin duda. Mirad solamente el presupuesto estatal norteamericano y comparad lo que pagan nuestras patrias minúsculas, lo que tienen que pagar para ser administradas y reglamentadas. A las recriminaciones escandalosas de esta demagogia pretenciosa no responden los comunistas sino los economistas *burgueses* como Ricardo, Senior, etc., con dos palabras.

La existencia económica del Estado son los *impuestos*.

La existencia económica del trabajador es el *salario*.

Es necesario determinar la *relación* entre impuestos y salario.

El salario promedio es reducido necesariamente por la *competencia* al mínimo, esto es, a un salario que permite a los trabajadores asegurar a duras penas su existencia y la existencia de su raza. Los impuestos constituyen una parte de este mínimo, pues la vocación política de los trabajadores consiste justamente en pagar impuestos. Si se suprimieran radicalmente todos los impuestos que pesan sobre la clase trabajadora, la consecuencia necesaria sería que el salario se vería disminuido en toda la contribución que hoy se gasta en el impuesto. O bien crecería por ello inmediatamente el *beneficio* de los patronos en la misma medida o no habría tenido lugar más que una modificación en la *forma* de recolección del impuesto. En lugar de que el capitalista adelante con el salario simultáneamente los impuestos que el trabajador ha de pagar, no los pagaría ya más por medio de este rodeo sino que los pagaría directamente al Estado.

Si en América del Norte el salario es más elevado que en Europa no es ello de ningún modo la consecuencia de sus impuestos más bajos. Es la consecuencia de su situación territorial, comercial e industrial. La demanda de trabajadores es en relación con la oferta de trabajadores considerablemente más grande que en Europa. Y esta verdad la conoce ya todo escolar a partir de la lectura de Adam Smith.

Para la burguesía, por el contrario, el modo de repartición y recolección, así como la aplicación de los impuestos, es una cuestión vital, tanto a causa de su influjo sobre el comercio y la industria como porque los impuestos constituyen el lazo de oro con el cual se estrangula la monarquía absoluta.

Después de que el señor Heinzen ha dado tales profundas explicaciones sobre la «relación de la política con las condiciones sociales» y las «relaciones de las clases» con el poder estatal, exclama triunfante:

> Ciertamente que no me he hecho culpable en mi propaganda revolucionaria de la «torpeza comunista» de dirigirme a los hombres meramente «por su pertenencia a una clase» o de excitarlos los unos contra los otros según sea su «oficio», porque yo le dejo campo a la «posibilidad» de que la «humanidad» no se determine siempre por la «clase» o la «medida del portamonedas».

El entendimiento humano «grobianesco» convierte la diferencia de clases en la «diferencia de tamaño del portamonedas», y el antagonismo de clases en «querellas de oficios artesanales». La medida del portamonedas es una diferencia puramente cuantitativa a través de la cual dos individuos *de la misma* clase pueden ser *excitados* el uno contra el otro. Es un hecho conocido que «según el *oficio*» las *corporaciones* medievales se enfrentaban las unas a las otras. Pero es igualmente conocido que las diferencias modernas entre las clases de ninguna manera se basan en el «oficio». Más bien, la división del trabajo en el interior *de la misma* clase produce modos de trabajo *muy diferentes*.

Y ésta, su propia limitación, ganada de la más íntima «vida plena» y del más propio «sentido común», la llama el Sr. Heinzen, bromeando, una «limitación comunista».

Pero presupongamos por un momento que el señor Heinzen sabe de qué habla y que él no habla de la «diferencia de tamaño del portamonedas» ni de las «querellas de oficios artesanos».

Es muy posible que individuos aislados no se encuentren determinados «siempre» por la clase a la que pertenecen, pero esto es tan poco decisivo para la lucha de clases como lo fue para la revolución francesa que algunos nobles se hubieran pasado al tercer estado. Y entonces estos nobles ingresaban por lo menos a *una* clase, a la clase revolucionaria, la burguesía. Pero el señor Heinzen hace desaparecer todas las clases frente a la idea solemne de «la humanidad».

Pero si el señor Heinzen cree que *clases enteras* que descansan sobre condiciones *económicas* independientes de su voluntad y que por estas condiciones se encuentran en el más hostil enfrentamiento pueden sustraerse a sus relaciones reales por

medio de la propiedad de la «humanidad» que es inherente a todos los hombres, cuán fácilmente debe ser para un príncipe el levantarse sobre su «principado», sobre su «oficio artesano de príncipe». ¿Por qué le reprocha a Engels, si él, en el trasfondo de sus frases revolucionarias, distingue un «bravo emperador José»?

Pero si por una parte el señor Heinzen borra *todas* las diferencias al dirigirse de manera imprecisa a la «humanidad» de los alemanes de manera tal que tendría que incluir también a los príncipes en sus exhortaciones, se ve obligado por otra parte a establecer *una diferencia* entre los *hombres* alemanes, pues sin diferencia no hay antagonismo y sin antagonismo no hay ningún material para prédicas políticas de capuchino.

Así pues, el señor Heinzen *diferencia* a los alemanes en *príncipes* y *súbditos*. Percibir este antagonismo y expresarlo es una manifestación de fuerza moral de su parte, una prueba de audacia individual, de inteligencia política, de sentimiento humano indignado, de seria perspicacia, de valentía digna de reconocimiento. Y sería dar pruebas de ceguera intelectual y mentalidad policíaca llamar la atención sobre el hecho de que hay súbditos privilegiados y no privilegiados, que los primeros no ven en la jerarquía política de ningún modo una jerarquía degradante, sino una línea ascendente que les permite elevarse; que, finalmente, entre los súbditos para quienes la condición de súbditos vale como una traba, ella vale como tal en forma muy diferente.

Y ahora vienen los comunistas «limitados» que no sólo ven la *diferencia* política entre *príncipe* y *súbdito* sino también la diferencia social de las *clases*.

Mientras la grandeza moral del señor Heizen consistía antes justamente en percibir y expresar la diferencia, su grandeza consiste ahora más bien en pasarla por alto, en no verla y ocultarla. Expresar el *antagonismo* deja de ser el lenguaje de la revolución para convertirse en el lenguaje de la reacción y en un perverso «incitar» a hermanos reunidos en la *humanidad* los unos contra los otros.

Es cosa sabida que poco después de la revolución de julio la burguesía triunfadora decretó en las leyes de *septiembre*,[15] pro-

---

15. Las leyes de septiembre. Leyes que habían sido expedidas en septiembre de 1835 por el gobierno francés invocando el atentado del 28 de julio contra el rey Luis Felipe. Ellas limitaban la actividad de los jurados de conciencia e introducían severas medidas contra la prensa, como elevación de las cauciones por las

bablemente también por razones de «humanidad», que el «excitar las diferentes clases del pueblo las unas contra las otras» constituía un gran delito político, punible por medio de prisión, multa, etc. También se sabe que los periódicos burgueses ingleses no encuentran mejor manera de denunciar a los jefes y a los ideólogos de los cartistas que reprocharles que excitan a las diferentes clases del pueblo entre sí. Incluso se sabe que a causa de este excitar diversas clases del pueblo contra sí hay varios escritores alemanes encerrados en el calabozo de la fortaleza.

¿No habla el señor Heinzen en esta ocasión el lenguaje de las leyes de septiembre francesas, de los diarios de la burguesía inglesa y del código de derecho penal prusiano?

Pero no. El bien intencionado señor Heinzen solamente teme que los comunistas «*buscaban asegurarle* a los príncipes una Fontanelle revolucionaria».

Así, los liberales *belgas* aseguran que los *radicales* estarían en secreto de acuerdo con los católicos; los liberales *franceses* aseguran que los *demócratas* estarían de acuerdo con los legitimistas; los partidarios ingleses del libre cambio aseguran que los *cartistas* están de acuerdo con los *Tories* y el liberal señor Heinzen asegura que los *comunistas* están de acuerdo con los príncipes.

Alemania tiene una peculiar y propia mala suerte cristiano-germánica como lo he expuesto ya en los *Anales Franco-Alemanes*.[16] Su burguesía se ha retrasado de tal modo que comienza su lucha con la monarquía absoluta y busca fundamentar su poder político en el momento en que en todos los países desarrollados la burguesía ya está entrabada en la lucha más violenta contra la clase obrera y cuando sus ilusiones políticas ya apenas sí sobreviven en la conciencia europea. En este país, en el cual todavía existe la miseria política de la monarquía absoluta con toda su secuela de estamentos y relaciones semifeudales en descomposición, existen por otra parte también, y a consecuencia del desarrollo industrial y de la dependencia de Alemania respecto del mercado mundial, los antagonismos modernos entre burguesía y clase trabajadora y la lucha que surge de ellos —ejemplos: los

---

publicaciones periódicas, penas de prisión y elevadas multas en dinero para autores de publicaciones que estuvieran dirigidas contra la propiedad y el orden estatal existente.

16. Véase: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción.*

levantamientos obreros en Silesia y Bohemia.[17] La burguesía alemana se encuentra ya en una posición antagónica frente al proletariado antes de haberse constituido políticamente como clase. Ha estallado la lucha entre los «súbditos» antes de que los príncipes y la nobleza hayan sido expulsados a la campiña, a pesar de todas las canciones de Hambach.[18]

El señor Heinzen no se puede explicar estas circunstancias contradictorias, que naturalmente también se reflejan en la literatura alemana, más que haciendo a sus enemigos *moralmente responsables* y explicándolas como una consecuencia de la actividad contrarrevolucionaria de los comunistas.

Pero los trabajadores alemanes saben muy bien que la *monarquía absoluta al servicio de la burguesía* no duda ni puede dudar un solo momento en recibirlos con balas de cañón y latigazos. ¿Por qué deberían preferir la vejación brutal del gobierno absoluto con su séquito semifeudal a la *dominación directa de la burguesía*? Los trabajadores saben muy bien que la burguesía tiene que hacerles a ellos más amplias concesiones que la monarquía absoluta, y no sólo en el terreno político sino que ella produce, al servicio de su comercio y de su industria y contra su voluntad, las condiciones para la unificación de la clase trabajadora, y la unificación de los trabajadores es la primera exigencia para su triunfo. Los trabajadores saben que la abolición de las relaciones *burguesas* de propiedad no se produce por la conservación de las relaciones *feudales*. Saben que a través del movimiento revolucionario de la burguesía contra los estamentos feudales y la monarquía absoluta su propio movimiento revolucionario sólo puede ser acelerado. Saben que su propia lucha con la burguesía sólo puede estallar el día en que la burguesía ha triunfado. A pesar de todo ello no comparten las ilusiones burguesas

---

17. Levantamientos obreros de Silesia y Bohemia: el levantamiento de los tejedores de Silesia del 4 al 6 de junio de 1844 fue el primer gran enfrentamiento de clases entre el proletariado y la burguesía en Alemania, que se inició especialmente en las grandes aldeas silesianas Langenbielau y Peterswaldau y fue aplastado por el ejército.

18. Las canciones de Hambach. Canciones cantadas en la fiesta de Hambach y que en su mayoría se dirigían contra los príncipes alemanes. Esta fiesta, que tuvo lugar el 27 de mayo de 1832 en el castillo de Hambach (en la región bávara del Palatinado), fue una manifestación organizada por representantes de la burguesía liberal y radical. Los oradores llamaron a todos los alemanes a unirse en la lucha contra los príncipes alemanes y por las libertades burguesas y los cambios en la constitución.

del señor Heinzen. Ellos pueden y deben asumir la *revolución burguesa* como una condición de la *revolución de los trabajadores*. Pero en ningún momento la pueden considerar como su *objetivo final*.

Que los trabajadores realmente se comportan de este modo, de ello han dado los cartistas *ingleses* un ejemplo brillante en este movimiento reciente de la Anti-Corn-Law-League.[19] En ningún momento han creído las mentiras y fantasías de los radicales burgueses, en ningún momento han abandonado su lucha contra ellos, pero con plena conciencia han ayudado a sus enemigos a triunfar sobre los *Tories* y al día siguiente de la abolición de las leyes sobre los cereales se enfrentaban en la contienda electoral ya no más *Tories* y librecambistas, sino librecambistas y cartistas. Y han conquistado puestos en el Parlamento frente a estos radicales burgueses.

Tan poco como el señor Heinzen entiende a los obreros entiende a los *liberales burgueses*, a pesar de lo mucho que trabaja inconscientemente a su servicio. Él cree que es necesario repetir frente a ellos las viejas fórmulas contra la «amabilidad y la sumisión alemanas». Él, el «hombre honesto» (*Biedermann*), toma completamente en serio aquello que un Camphausen o un Hansemann* acreditan en formas de tratamiento servil. Los señores burgueses se reirían de esta ingenuidad. Ellos saben mejor dónde les aprieta el calzado. Ellos saben que la plebe se hace insolente y se sirve ella misma. Los señores burgueses buscan por ello, en la medida de lo posible, convertir por las buenas a la monarquía *absoluta* en monarquía *burguesa*. Pero la monarquía absoluta en Prusia, como antes en Inglaterra y en Francia, no se deja convertir por las buenas en monarquía burguesa. No abdica por las buenas. Fuera de tener las manos atadas por prejuicios personales, los príncipes las tienen atadas por toda una burocracia civil, militar y clerical, partes integrantes de la monarquía absoluta, que no quieren cambiar de ninguna manera su posición dominante por la de domésticos frente a la burguesía.

---

19. Anti-Corn-Law-League. Liga formada en Inglaterra que se proponía hacer derogar la ley que prohibía la importación de grano al país.

* Camphausen, Ludolf (1803-1890). Banquero de Colonia, uno de los líderes de la burguesía liberal renana.

Hanserman, D.I. (1790-1864). Líder liberal renano. Fue ministro de finanzas de Prusia.

Por otra parte, los estamentos feudales detienen la marcha. Para ellos se trata de ser o no ser, esto es, de la propiedad o la expropiación. Está claro que el monarca absoluto, a pesar de todos los homenajes serviles de la burguesía, ve su verdadero interés del lado de estos estamentos.

Tan poco como las tiernas alocuciones de un Lally-Tollendal, de un Mounier, de un Malouet, de un Mirabeau* pudieron convencer a Luis XVI a aliarse decididamente a la burguesía en contraposición a los feudales y los últimos vestigios de la monarquía absoluta, tan poco habrán de convencer los cantos de sirena de un Camphausen o de un Hansemann a Federico Guillermo IV.

Pero el señor Heinzen no tiene que ver ni con la burguesía ni con el proletariado en Alemania. Su partido es el «Partido de los Hombres», esto es, de los soñadores honestos y de buen corazón, que bajo la forma de objetivos «humanos» defienden intereses «burgueses» sin ver con claridad la relación de la frase idealista y su fondo realista.

[*Periódico alemán de Bruselas*, n.° 94, de 25 de noviembre de 1847]

A su partido, el partido de los *hombres* o la *humanidad* domiciliada en Alemania, el fundador de Estados Karl Heinzen le ofrece la «mejor república», la mejor república imaginada por él, la «república federativa con instituciones sociales». *Rousseau* proyectó una vez para los polacos y *Mably*[20] para los corsos un óptimo mundo político. El gran ciudadano de Ginebra ha encontrado un sucesor aún más grande.

> Yo me contento —¡qué modestia!— con poder componer una república sólo en base a elementos republicanos como una flor sólo se compone de pétalos.**

---

* Realistas moderados durante la revolución francesa, representantes de la burguesía y de la nobleza aburguesada.

20. Tanto Rousseau como Malby proyectaron una constitución para Polonia. J.J. Rousseau: *Considerations sur le gouvernement de Pologne, et sur sa reformation projettée*. Abril de 1772; G. Malby, *Du gouvernement et des lois de Pologne*. Sólo Rousseau, sin embargo, escribió un proyecto de constitución para los corsos: *Lettres sur la législation de la Corse*, París, 1765.

** «Manifiesto de Heinzen», n.° 84 del *Periódico alemán de Bruselas*.

A un hombre que sabe *componer* a base de *pétalos* una flor, aunque sólo fuera una *florecita de ganso,** no le puede fallar, piensen lo que piensen los malvados, el intento de componer la «mejor república».

A pesar de todas las inventivas, el juicioso fundador de Estados toma como ejemplo las Cartas Constitucionales de los Estados Unidos republicanos de América del Norte. Lo que le resulta repelente lo borra con su pincel grobianesco. Y así produce una edición enmendada *in usum Delphini,* esto es, para uso y piedad del «hombre alemán». Y después de que él «ha proyectado la imagen de la república y ciertamente de una república determinada» tira «de las orejas comunistas» a su «pequeño» alumno irrespetuoso y lo apabulla con la pregunta de si también él podría «hacer» un mundo y ciertamente un «mundo óptimo». Y no deja de tirar «las orejas comunistas» al «pequeño» hasta que no le haya colocado su nariz sobre la imagen gigantesca del «nuevo mundo», de la mejor de las repúblicas. La imagen colosal del mundo proyectado por él la ha colgado, en efecto, con sus propias manos en la cima más elevada de los Alpes suizos.

*Cacatum non est pictum,*** silba la voz de la «pequeña» culebra, incapaz de arrepentirse.

Y aterrorizado el Ayax republicano arroja al suelo al Thersites comunista y hace proferir a su tórax velludo las terribles palabras:

«¡Usted lleva el ridículo a la cima, señor Engels!». ¡Realmente, señor Engels! ¿No cree usted «que el sistema federal americano es la mejor forma política que haya imaginado el arte del Estado hasta nuestros días»? ¿Usted mueve la cabecita? ¿Qué? ¿Usted niega en suma que el «sistema federativo americano» haya sido *imaginado* por el «arte del Estado» y que haya «óptimas formas sociales y políticas» en abstracto? ¡Pero esto sí es lo último!

Usted es al mismo tiempo tan «desvergonzado y sin conciencia» como para hacernos entender que el gallardo alemán que quiere hacer que su leal patria extraiga provecho de la constitución norteamericana todavía embellecida y mejorada se asemeja a aquel comerciante idiota que copiaba los libros de comercio de su rico rival y, en posesión de esta copia, se figuraba estar igualmente en posesión de su envidiada riqueza.

---

* O sea, una estupidez. [N. del E.]

** «Cagar no es pintar».

¿Y usted nos amenaza con el «hacha del verdugo» debajo del «bracito», con la pequeña guillotina que se le regaló en 1794 como juguete? Barbaroux, murmura usted, y otros hombres decididos y fuertes en altura y volumen fueron disminuidos en una cabeza entonces, cuando jugábamos a la guillotina, porque ellos casualmente proclamaban el «sistema federativo americano» como la «mejor forma política»,[21] y esto acontecerá a todos los demás Goliats que durante cualquier revolución democrática en Europa y sobre todo en la Alemania todavía fragmentada feudalmente se les ocurra colocar el «sistema federativo americano» en lugar de la república *una* e indivisible y su centralización niveladora.

¡Pero Dios mío! Los hombres del Comité de Salud Pública[22] y los jacobinos sanguinarios que les respaldaban eran monstruos, y la «mejor república» de Heinzen ha sido «imaginada» por el «arte del Estado hasta nuestros días», como la «mejor forma política» para «hombres», para buenos hombres, ¡para hombres humanos!

¡Realmente! «¡Usted lleva el ridículo a la cima, señor Engels!».

El Hércules fundador de Estados no copia además la «república federativa» norteamericana con pelos y señales. Él la adorna con «instituciones sociales», él «reglamentará las relaciones de propiedad según principios racionales», y las siete grandes «medidas» por medio de las cuales suprimirá los «abusos» de la antigua sociedad burguesa no son de ningún modo basura lamentable y mísera, mendigada y recogida de las modernas fondas abyectas socialistas y comunistas. Es a los «incas» y a los «escritos para niños» de Campe[23] que el gran Karl Heinzen debe sus recetas para la «humanización de la sociedad», del mismo modo como no le debe su última y profunda frase al filósofo de Pomerania, Ruge, sino más bien a un «peruano» encanecido en la sabiduría. ¡Y el señor Engels llama a todo esto fantasías pe-

---

21. Se trata de los girondinos —el partido de la burguesía comercial e industrial—, que en el verano de 1793, bajo la consigna de defender el derecho de los departamentos a la autonomía y la federación, desencadenaron una revuelta contrarrevolucionaria contra el gobierno de los jacobinos. Después del aplastamiento de la revuelta muchos de los jefes de los girondinos (entre ellos Barbaroux) fueron sentenciados a muerte y guillotinados.

22. *Comité du Salut public*: comité de la Convención, de 9 a 12 miembros, durante la revolución francesa. Bajo Robespierre se convirtió en el centro de la dictadura de los jacobinos (del 2 de junio de 1793 al 27 de julio de 1794).

23. Se trata de los escritos para niños y jóvenes del pedagogo J.H. Campe, en especial su libro *El descubrimiento de América*. Una parte de este libro contiene la narración sobre los incas y la conquista del Perú por los españoles.

queñoburguesas de mejoramiento del mundo elaboradas en forma completamente arbitraria!

Vivimos, es cierto, en una época en la que «los mejores desaparecen más y más» y los «mejores» ni siquiera son comprendidos.

Tomad por ejemplo a cualquier burgués bien intencionado y preguntadle a conciencia cuáles son las deficiencias de las actuales «condiciones de la propiedad» y el honesto hombre colocará su índice en la punta de su nariz, respirará dos veces en actitud de gran reflexión y luego manifestará «modestamente» que es una vergüenza que muchos no posean «nada», no posean lo más necesario, mientras otros amasan millones de manera aristocráticamente insolente, ¡y esto no sólo en perjuicio del lumpen que nada posee sino también de burgueses honorables! ¡*Aurea mediocritas*! ¡Dorada medianía! Exclamará el honesto miembro de la clase media que sólo se deberían evitar los extremos. ¡Qué constitución nacional del Estado sería compatible con estos extremos, con estos extremos tan altamente condenables!

Y ahora, arrojad una mirada a la «república federativa» de Heinzen con las «instituciones sociales» y las siete reglas para la «humanización de la sociedad». Aquí se le prescribe a cada ciudadano un *minimum* de fortuna por debajo del cual no puede caer y un *maximum* de fortuna que no puede sobrepasar.

¿No ha resuelto, pues, el señor Heinzen todas las dificultades al repetir y realizar, bajo la forma de decretos de Estado, el deseo piadoso de todos los burgueses honestos de que nadie debería tener demasiado y nadie debería tener demasiado poco? Y de la misma manera, tan sencilla como grandiosa, ha resuelto el señor Heinzen todas las colisiones económicas. Ha *reglamentado* la propiedad según *principios racionales* que correspondan a la equidad de la honestidad pequeñoburguesa. Y no le objetéis que las «reglas racionales» de la propiedad son justamente «leyes económicas» ante cuya fría necesidad todas las «reglas» de equidad tienen que fracasar, así sean recomendadas por los incas y los escritos para niños de Campe y mantenidas en calor por los patriotas más ardientes.

¡Qué injusto hacer valer consideraciones *económicas* contra un hombre que «no se vanagloria como otros de sus estudios de economía política» y que más bien ha sabido hasta ahora conservar por modestia en todas sus obras la apariencia virginal de quien todavía tiene que hacer los primeros estudios de economía política!

Debe adjudicarse precisamente a la primitiva cultura del hombre el verlo formular con aires de importancia frente a su pequeño enemigo comunista todas las objeciones que, a través del *Periódico General*[24] de Augsburgo, penetraron en toda la vida alemana ya desde 1842, tales como las de la propiedad «adquirida» y de la «libertad y la individualidad personal» y similares. Manifiesta realmente una gran desmoralización de escritores comunistas el que se busquen contrincantes formados en la economía y la filosofía y que, por lo contrario, no den ninguna respuesta a las ocurrencias «modestas» del sentido común grobianesco, al cual tienen que impartir primero enseñanzas elementales sobre las condiciones económicas de la sociedad burguesa existente para poder discutir luego con él.

Así, por ejemplo, la *propiedad privada* no es una relación simple y mucho menos un concepto abstracto, un principio, sino que consiste en la totalidad de las relaciones *burguesas* de producción —pues no se trata de la propiedad subordinada, caduca, sino de la propiedad privada burguesa existente—; como todas estas relaciones burguesas de producción son relaciones de clase —una concepción que todo escolar tiene que haberse apropiado de su Adam Smith o su Ricardo—, así la transformación o incluso la abolición de estas relaciones sólo se puede producir a partir de una transformación de estas clases y de su relación recíproca, y el cambio de la relación entre clases es un cambio histórico, un producto de toda la actividad social; en una palabra, el producto de un «movimiento histórico» determinado. El escritor puede muy bien servir como órgano de un movimiento histórico, pero es claro que no lo puede hacer.

Por ejemplo, para explicar la abolición de las relaciones feudales de propiedad los historiadores han tenido que presentar el movimiento por el cual se formó la burguesía hasta el punto en el cual sus condiciones de vida se habían desarrollado lo suficiente como para poder abolir todos los estamentos feudales y su propia forma feudal de existencia y, por tanto, las relaciones feudales de producción en el interior de las cuales producían

---

24. *Periódico general*. Un periódico fundado en 1798, que apareció de 1810 a 1882 en Ausburgo. En el año 1842 se hizo notar por una falsificación de las ideas del comunismo utópico y del socialismo, que Marx desenmascaró en su artículo «El comunismo y el *Periódico General* de Augsburgo», publicado por el *Reinische Zeitung* (*Periódico del Rhin*) el 16 de octubre de 1842.

estos estamentos feudales. La abolición de las relaciones feudales de propiedad y la erección de la moderna sociedad burguesa no fue de ningún modo el resultado de una cierta doctrina que partiera de un principio teorético determinado como núcleo extrayendo de allí consecuencias ulteriores.

Más bien fueron los principios y las teorías que plantearon los escritores de la burguesía en el transcurso de su lucha con el feudalismo la expresión teorética del movimiento práctico y ciertamente se puede seguir con exactitud cuánto más o menos utópica, dogmática o doctrinaria fue esta expresión según perteneciese a una fase más o menos desarrollada del movimiento real.

Y en ese sentido Engels fue tan imprudente como para hablarle a su terrible adversario, el Hércules fundador de Estados, del comunismo, en la medida en que es teoría, como la expresión teorética de un «movimiento».

Pero exclama el violento en un momento de indignación honesta: «Yo quería extraer las consecuencias prácticas, yo quería llevar a los representantes del comunismo a reconocer estas consecuencias», esto es, estas consecuencias sin sentido que para un hombre que no tiene sino ideas fantásticas sobre la propiedad privada burguesa necesariamente están ligadas a la abolición de la misma. Él quería así obligar a Engels «a representar todo el sinsentido» que él, según el honesto plan del señor Heinzen, «habría sacado a la luz». Y el Reinecke de Engels ha desilusionado tan amargamente al honesto Isegrim que no encuentra en el comunismo ni siquiera un «núcleo» para «morder» y se pregunta, maravillado por ello, «¡cómo se prepara este fenómeno para poderlo comer!».

En vano busca tranquilizarse el hombre honesto por medio de manifestaciones espirituales, preguntando, por ejemplo, si un movimiento histórico es un «movimiento del ánimo», e incluso invoca el espíritu del gran «Ruge» para que le explique este enigma de la naturaleza.

«Después de lo que acaba de pasar», exclama el hombre desilusionado, «mi corazón late *a la manera siberiana y no presiento más que traición y sueño con malicia*».*

Y en realidad, el asunto se explica en última instancia por el hecho de que Engels «niega su escuela» y «comienza una retira-

* Karl Heinzen, «(Un) mandato de arresto».

da tan cobarde como ridícula», «compromete a todo el género humano sólo para no ser comprometido en su persona», «reniega del partido en el momento decisivo o lo abandona». Es en estos términos moralizantes como Heinzen manifiesta su ira. Igualmente, las diferenciaciones que establece Engels entre el «verdadero socialismo» y el «comunismo», entre los sistemas comunistas utópicos y el comunismo crítico, no son más que «traición y malicia». Sí, no son más que diferenciaciones jesuíticas, impuestas *a posteriori*, porque por lo menos hasta el día de hoy nadie se las ha expuesto al señor Heinzen y todavía menos parecen haber sido traídas por el huracán de la vida plena.

¡Y cuán espiritualmente sabe explicar el señor Heinzen cuándo ellas han encontrado una expresión literaria!

> Ahí está Weitling, que es más listo que usted y, sin embargo, ciertamente puede ser considerado por un comunista.

O también: «¿qué pasaría si el señor Grün *quisiera* ser comunista y el señor Engels lo excluyera?».

Llegado este punto se comprende que el hombre honesto, que «no podía emanciparse tanto como para considerar superfluas entre seres racionales a la *lealtad* y a la *fe*, así sean ellas anticuadas», nos sirve las *mentiras* más absurdas; por ejemplo, que Engels quiso escribir también un «Movimiento social en Bélgica y Francia» y que K. Grün se le habría «anticipado». Y entonces «no habría podido encontrar ningún editor para su aburridora repetición». Y toda una serie de invenciones que el señor Heinzen extrae de un cierto principio como «consecuencias».

Que la crítica moralizante tenga un final tan lamentable reside en su «naturaleza» y no debe ser considerada de ningún modo como una tara personal del Ayax telamonio. A pesar de todas sus estupideces y todas sus vulgaridades, el santo grobianista tiene al menos la satisfacción de ser con convicción tonto y genial, es decir, un mozalbete de una sola pieza.

Pero pase lo que pase con los «hechos», que incluso el gran Karl Heinzen «deja seguir su curso tranquilamente», exclama golpeándose tres veces el pecho honesto: «yo continúo mostrando mi principio sin recelo y no lo oculto si alguien me pregunta por ello».

Enrique LXXII de Reuss-Schleitz-Ebersdorf cabalga también en su principio desde hace 20 años.

NB. Recomendamos a los lectores del *Periódico alemán de Bruselas* la crítica de Stephan: *El Estado de Heinzen*. El autor no ha tomado al señor Heinzen más que como ocasión, hubiera podido igualmente atenerse a cualquier otro muñeco de paja literario de Alemania para hacer valer frente al pequeñoburgués razonador e insultante el punto de vista del trabajador realmente revolucionario. El señor Heinzen no sabe responder a Stephan de otro modo que afirmando inicialmente que su escrito sería un compuesto; esto en cuanto *a la crítica de la cosa*. Como él no conoce la persona de Stephan se ayuda tratándolo simplemente de gamín y de *Kommis-Voyageur.** Pero su adversario todavía no es suficientemente malo y él lo transforma finalmente en un agente de la policía. Se podrá juzgar cuán justa es esta última acusación, ya que la policía francesa, probablemente de acuerdo con el señor Heinzen, ha confiscado cien ejemplares del folleto de Stephan.

Después de que el señor Heinzen ha impartido de la manera que conviene una lección moral práctica al trabajador Stephan, lo apostrofa por medio de la siguiente fórmula pequeñoburguesa:

> Yo, por mi parte, aunque me haya dejado meter en discusiones con un obrero, no puedo reconocer en la insolencia ningún medio para reemplazar la competencia.

Los trabajadores alemanes habrán de sentirse elevados por la perspectiva de que el *demócrata* Karl Heinzen se deje llevar a discusiones con ellos siempre que se presenten bien modestos frente al gran hombre. El señor Heinzen busca ocultar su incompetencia frente al obrero Stephan por la insolencia de su ataque.

KARL MARX

Escrito a finales de octubre de 1847

* Gamín y agente viajero.

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

PRESENTACIÓN

Sobre la custión judía fue publicado a finales de febrero de 1844 en el primer y único número de los *Anales Franco-Alemanes*, editados en París por Marx y A. Ruge. Se trata de un escrito polémico con dos artículos de Bruno Bauer, teólogo liberal y hegeliano de iquierdas (a algunas de cuyas lecciones había asistido Marx durante su primer año de estudios en la Universidad de Bonn), aparecidos en 1843 en Braunsschweig y Zurich.

CARLOS MARX
SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA*

I

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación civil, a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta:

> En Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo hemos de emanciparos a vosotros? Vosotros los judíos sois *egoístas* si exigís una emancipación especial para vosotros en tanto judíos. Debierais como alemanes trabajar por la emancipación política de Alemania y como hombres por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como excepción a la regla sino más bien como su confirmación.

¿O exigen los judíos que se les equipare a los *súbditos cristianos*? De ese modo reconocen la legitimidad del *Estado cristiano,* reconocen su régimen de sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo particular si les agrada el yugo general? ¿Por qué debe interesarse el alemán por la liberación del judío si el judío no se interesa por la del alemán?

El Estado *cristiano* sólo conoce *privilegios.* El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos que no tienen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

---

* Publicado en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*), editados por Marx y A. Ruge en París en febrero de 1844.

Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo*? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, por su naturaleza y condición, emancipar a los judíos; pero además —añade Bauer—, el judío no puede por su condición y naturaleza ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío serán ambos igualmente incapaces tanto de otorgar la emancipación como de recibirla.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con relación al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo la segregación del judío frente a los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas separadas y que la sienta más intensamente cuanto mayor es el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero también el judío, de su parte, sólo puede comportarse respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse separado de la humanidad, no participando, por principio, del movimiento histórico, aferrándose a un futuro que nada tiene en común con el futuro general del hombre, considerándose un miembro del pueblo judío y considerando al pueblo judío como el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues, los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Ella es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania no hay ciudadanos. ¿En cuanto hombres? No sois hombres, tan poco como aquellos a quienes apeláis.

Bauer ha planteado de nuevo la cuestión de la emancipación de los judíos, después de ofrecer una crítica de los planteamientos y soluciones dadas hasta ahora. ¿De qué modo está constituido, se pregunta, el judío a quien se trata de emancipar y el Estado cristiano que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judía, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo y aclara la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad, y con un estilo tan preciso como denso y enérgico.

¿Cómo resuelve, pues, Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de una cuestión es su solución. La

crítica de la cuestión judía es la respuesta a la cuestión judía. Y el resultado, resumido, es el siguiente: tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes de poder emancipar a otros.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? *Aboliendo la religión*. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas y antagónicas religiones no son más que *diferentes fases del desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y en el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, se encuentra ya no en un plano religioso sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* es, entonces, su unidad. Pero las antítesis en el plano de la ciencia se resuelven por la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta a la falta de emancipación política en general y a la acusada cristiandad del Estado. Para Bauer la cuestión judía tiene, sin embargo, una significación general, independiente de las específicas circunstancias alemanas. Ella es la cuestión de la relación de la religión hacia el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política*. La emancipación de la religión se plantea como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que al mismo tiempo ha de ser emancipado.

> Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no porque es judío, no porque profese un principio general humano tan excelente de moralidad; el judío, más bien, se ubicará en un segundo plano detrás del *ciudadano*, y será *ciudadano* a pesar de ser judío y de continuar siéndolo; es decir, es y seguirá siendo *judío* a pesar de ser ciudadano y vivir dentro de relaciones generales humanas; su naturaleza judía y limitada triunfa siempre y en último término sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantiene el *prejuicio*, a pesar de dominar sobre él los principios *generales*. Pero si él se mantiene dominará, más bien, a todo lo demás. «Sólo sofísticamente, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; por tanto, si quisiera seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momen-

tánea frente a la esencia y la regla» [«La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para ser libres», *Veintiún pliegos*, p. 57].

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

> Francia [dice] nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía —como de continuo en todas las demás cuestiones políticas desde la revolución de julio— el espectáculo de una vida que es libre pero que revoca su libertad en la ley, es decir, la declara una apariencia y, de otra parte, refuta su ley libre con los hechos [«Cuestión judía», p. 64].
>
> En Francia, libertad general no es todavía ley, *la cuestión judía* aún no ha sido resuelta tampoco, porque la libertad legal —el que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, en sí libres, en oprimidos y opresores [p. 65].

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía?

> El judío, por ejemplo, debería necesariamente dejar de ser judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir, por ejemplo, en sábado a la Cámara de Diputados y participar en las deliberaciones públicas. Tendría que abolirse todo *privilegio religioso* en general, también, por lo tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando algunos o varios *o incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos,* este cumplimiento de estos deberes debería dejárselo a su propio arbitrio como asunto puramente privado [p. 65]. No hay ninguna religión ya, cuando no hay ninguna religión privilegiada. Quitad a la religión su fuerza excluyente, y ya no existirá [p. 66]. Del mismo modo que el señor Martín du Nord veía en la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley una noción dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (y este derecho está perfectamente fundamentado) la declaración de que la ley del *sabbath* ya no tiene fuerza obligatoria para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo [p. 71].

Bauer exige pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado *como ciudadano*. De otra parte, consecuentemente vale para él la abolición *política* de la religión como la abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real. «Cierto que la creencia religiosa ofrece garantías al Estado. Pero, ¿a qué Estado? *¿A qué tipo de Estado?*» (p. 97).

En este punto se pone de manifiesto la formulación unilateral de la cuestión judía.

No bastaría de ninguna manera con investigar quién ha de emancipar y quién ha de ser emancipado. La crítica debería preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación se* trata y qué condiciones son inherentes a la naturaleza de la emancipación a que se aspira. La crítica de la *emancipación política* misma era, en primer lugar, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en la *cuestión general de la época*.

Por no situar el problema a este nivel Bauer incurre en contradicciones. Pone condiciones que no están fundamentadas en la esencia de la emancipación *política* misma. Formula preguntas ajenas a su tarea y resuelve tareas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice de los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en presuponer que el Estado cristiano es el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a la crítica *solamente* al «Estado cristiano» y no al «Estado en general», en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, y* por ello pone condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión crítica de la emancipación política con la emancipación humana general. Si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, el derecho a aspirar a la emancipación política?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* el derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía muestra una fisonomía diferente según el Estado en que se encuentra el judío. En Alemania, en donde no existe un Estado político, un Estado como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra

en contraposición *religiosa* con el Estado, que reconoce como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex profeso.* La crítica es aquí crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y de la teología judía. Pero de este modo seguimos moviéndonos dentro de la teología, por mucho que queramos movernos *críticamente* dentro de ella.

En Francia, en el Estado *constitucional,* la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la *emancipación política a medias.* Puesto que aquí se conserva la *apariencia* de una religión de Estado aunque sea bajo una fórmula que nada dice y es contradictoria consigo misma, en la fórmula de una *religión de la mayoría,* la relación de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los estados libres de Norteamérica —por lo menos, en una parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación *teológica* para convertirse en una verdadera cuestión *secular.* Sólo donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre religioso, hacia el Estado político, es decir, la relación de la religión hacia el Estado. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico *hacia la religión,* tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, *políticamente.* La crítica se convierte entonces en *crítica del Estado político.* En este punto, allí donde la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica. «*Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni préeminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger á tous les cultes*»[1] (*Marie ou l'esclavage aux États-Unis, etc.*, G. de Beaumont, París, 1835, p. 214). Más aún, existen algunos estados norteamericanos en los que «*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la practique d'un cultre comme condition des privileges politiques*»[2] (*op. cit.*, p. 225). Sin embargo, «*on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un hon-*

1. En los Estados Unidos no existe religión del Estado, ni religión declarada como la de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos. [N. del E.]

2. La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos. [N. del E.]

nête homme»[3] (*op. cit.*, p. 224). Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. La cuestión es: ¿cómo se comporta la *plena* emancipación política en relación con la religión? Si hasta en el país de la emancipación política plena nos encontramos no sólo con la *existencia* de la religión sino con su *existencia lozana y vital*, se presenta en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice la plenitud del Estado. Pero como la existencia de la religión es la existencia de un defecto no podemos seguir buscando la fuente de este defecto sólo en la *esencia* del Estado mismo. La religión no vale ya para nosotros como el *fundamento* sino tan sólo como el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos por ello las ataduras religiosas de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa para poder acabar sus barreras seculares. Afirmamos que ellos acaban con su limitación religiosa tan pronto como acaban con sus barreras temporales. No convertimos las cuestiones seculares en cuestiones teológicas. Convertimos las cuestiones teológicas en seculares. Después de que la historia se ha visto disuelta durante suficiente tiempo en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de la *relación de la emancipación política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de *la relación de la emancipación política con la emancipación humana.* Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar el Estado político, *sin considerar* las debilidades religiosas en su estructura secular. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión,* por ejemplo con el *judaísmo,* viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados elementos seculares,* la contradicción del Estado con la *religión en general,* la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación *política* del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general, es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión.* En su forma, a la manera peculiar a su esencia, como *Estado,* el Estado se eman-

---

3. En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto. [N. del E.]

cipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado,* es decir, cuando el Estado como tal Estado no reconoce ninguna religión, cuando el Estado se reconoce más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él,* en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre.* El mismo Bauer concede tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

> Todo privilegio religioso en general, por tanto también el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o muchos o incluso la *gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con deberes religiosos,* el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado.

Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión incluso aun cuando *la gran mayoría* siga siendo religiosa. Y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea *algo puramente privado.*

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, a saber del *Estado libre,* sólo es el comportamiento de los *hombres* que forman el Estado hacia la religión. De lo que se sigue que el hombre se libera *por medio del Estado,* se libera *políticamente* de una barrera, poniéndose en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de una manera *abstracta y limitada,* de una manera parcial. Se sigue, además, de aquí que el hombre al liberarse políticamente se libera dando un *rodeo,* a través de un *medio,* así sea un medio necesario. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, justamente, el reconocimiento del hombre a través de un rodeo, a través de un *mediador.* El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servi-*

dumbre religiosa, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana.*

La elevación *política* del hombre por encima de la religión participa de todas las deficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada,* el hombre declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido, como ha sucedido ya en muchos estados norteamericanos. *Hamilton* interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice:

> *La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero.* ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? *El censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada no sólo no se la destruye sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento,* de *estado social,* de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas,* al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial.* Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho,* el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. Por eso *Hegel* determina muy correctamente la relación del *Estado político* hacia la religión cuando dice:

> Para que el Estado cobre existencia como la *realidad ética* del espíritu *que se sabe a sí misma, es* necesario *que se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; *sólo* así, *por encima de* las Iglesias *especiales,* ha con-

quistado y lleva a la existencia el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma [Hegel, *Filosofía del derecho*, 1.ª edición, p. 346].

En efecto, sólo así, *por encima de* los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad burguesa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera a la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde vale ante sí mismo y ante los otros como individuo real, es él una manifestación *no verdadera*.

Por el contrario, en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se le ha dotado de una generalidad irreal.

El conflicto en que se encuentra el hombre como creyente de una religión *especial* y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*. Para el hombre, en tanto *bourgeois*, «la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea contra la esencia y la regla». Cierto que el *bourgeois*, como el judío, sólo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois;* pero esta

sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que se encuentra el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*.

Bauer deja en pie esta pugna secular a que se reduce, a fin de cuentas, la cuestión judía, la relación del Estado político hacia sus premisas, ya sean éstas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión, la pugna entre el interés *general* y el interés *privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa;* deja en pie estas antítesis seculares, mientras polemiza contra su expresión *religiosa*.

> Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa su* existencia *y garantiza su necesidad,* expone su existencia a permanentes peligros, mantiene en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio en general [p. 8].

Compárese todo el capítulo «La sociedad burguesa» (pp. 8-9), elaborado en base a lineamientos generales de la Filosofía de Derecho de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

La emancipación *política* representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la forma última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Se entiende que aquí hablamos de la emancipación real, de la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del derecho público al derecho privado. Ella ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre —si bien de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera

del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes.*[4] No es ya la esencia de la *comunidad,* sino la esencia de la *diferencia.* Se ha convertido en la expresión de la *separación* del hombre de su comunidad, de sí mismo *y* de los otros hombres, lo que *originariamente* era. No es más que la confesión abstracta de la especial inversión, del *capricho privado,* de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le da ya exteriormente la forma de un asunto puramente individual. Ella se ha degradado al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como comunidad. Pero no nos engañemos acerca de los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado,* la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase sino la plenitud de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración no es ninguna mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política sino que es la *emancipación política misma,* es la forma *política* de emanciparse de la religión. Es cierto que en las épocas en que el Estado político surge violentamente como Estado político del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a realizarse bajo la forma de autoliberación política, puede y debe avanzar el Estado hacia la supresión de la religión, hasta la *destrucción* de la religión, pero sólo como avanza hacia la *abolición* de la propiedad privada, hacia el precio máximo, hacia la confiscación, hacia el impuesto progresivo, hacia la *abolición* de la vida, hacia la *guillotina.* En los momentos de su amor particular propio la vida política trata de aplastar su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real y no contradictoria del hombre. No lo logra sino a través de la *violenta* contradicción con sus propias condiciones de vida, sólo declarando la revolución como *permanente* y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, así como la guerra termina con la paz.

---

4. Guerra de todos contra todos. [N. del E.]

No es, en efecto, el así llamado *Estado cristiano,* que reconoce el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado y se comporta, por tanto, en forma excluyente hacia otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo,* el Estado *democrático,* el Estado que relega a la religión entre los restantes elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que todavía es teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que todavía no se atreve a proclamarse como *Estado,* no le ha sido posible todavía expresar en forma *secular, humana,* en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano* cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado,* porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El así llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue reconociendo el cristianismo en forma de religión no lo reconoce en forma de Estado, pues él se comporta todavía religiosamente ante la religión, es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión porque apela todavía a la *irrealidad,* a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El así llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificación de su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto, necesariamente en un *medio,* y él es el Estado de la *hipocresía.* Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus premisas por razón de la deficiencia implícita en la *esencia* general del Estado o que el Estado imperfecto declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia implícita en su existencia especial como Estado deficiente. En el último caso la religión se convierte en *política imperfecta.* En el primer caso se muestra en la religión la imperfección misma de la *política* acabada. El así llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado.* El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su plenitud. Él puede abstraerse de la religión ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El así llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política.

Si degrada a mera apariencia la forma del Estado, degrada igualmente la religión a apariencia.

Para aclarar esta antítesis examinemos la construcción de Bauer del Estado cristiano, que ha surgido de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

> Últimamente —dice Bauer— suele remitirse, para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano, a aquellas sentencias de los Evangelios que el *Estado* actual *no sólo no acata* sino que *ni siquiera tampoco puede acatar si no quiere disolverse totalmente* como Estado. «Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué exigen, pues, aquellas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la *sumisión* a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la supresión de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que exige y lleva a cabo el Estado cristiano. Él se ha apropiado del *espíritu del Evangelio* y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio lo expresa, esto proviene sencillamente de que manifiesta este espíritu en formas estatales, es decir, lo manifiesta en formas que, aunque ciertamente están tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, son reducidas a la apariencia en el renacimiento religioso que tiene que experimentar. Es la repulsa del Estado, que se cumple empleando las formas del Estado» [p. 55].

A continuación desarrolla Bauer cómo el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, no tiene ya voluntad propia, pero posee su verdadera existencia en la cabeza a que se halla sometido, la cual, sin embargo, le es ajena por su origen y naturaleza, es decir, que le ha sido dada por Dios y se la ha puesto al frente de él sin su intervención, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son su obra sino revelaciones positivas, que su jefe requiere de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo propiamente tal, así como esta misma masa se desintegra en una multitud de sectores especiales que forma y determina el azar, que se diferencian entre sí por sus intereses, sus pasiones y prejuicios especiales, como privilegio el excluirse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Pero el mismo Bauer dice:

> La política, cuando no quiere ser nada más que religión, no puede ser política, tan poco como podemos considerar asunto doméstico el lavar las ollas si se lo considera un rito religioso [p.

108]. Pero en el Estado cristiano-germánico la religión es «asunto doméstico», así como los «asuntos domésticos» son religión. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso*. El Estado que hace hablar al Evangelio en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos humanos sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema y reconoce la *Biblia* como su *Carta Constitucional* se le deben oponer las *palabras* de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es sagrada hasta en la letra. Este Estado, tanto como la *basura humana* sobre la cual descansa, incurre en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio que «no sólo no acata sino que *tampoco puede acatar si no quiere disolverse totalmente como Estado*». ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? Él mismo no puede ni contestarse ni contestar a otros a este respecto. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inalcanzable, que sólo acierta a completar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto problemático en el que no se puede confiar. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia cuando ni él mismo ya sabe si es una *imaginación* o una *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *seculares*, a los que la religión sirve solamente de disfraz, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión el final del mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *esbirro* de la Iglesia católica. Frente a ella, una Iglesia que considera al poder secular como un cuerpo a su servicio, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que pretende ser el imperio del espíritu religioso.

En el así llamado Estado cristiano vale, ciertamente, la *enajenación*, pero no el hombre. El único hombre que aquí vale, el *rey*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí *religioso*, en relación directa con el cielo, con Dios. Las relaciones dominantes aquí siguen siendo

relaciones creyentes. Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse *realmente*, pues, ¿qué es él mismo sino la forma *no secular* de un grado del desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular*. Esto sucede en el Estado *democrático*. *El* fundamento de este Estado no es el cristianismo sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se realiza.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre.

La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre sino todo hombre, vale como ser *soberano* y supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia casual, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se ha corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, se ha perdido a sí mismo, se ha enajenado, se ha entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como de un ser extraño, diferente del hombre real, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera en la democracia plena tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto al parecer no tiene significación política y objetivos terrenales, cuanto más es, al parecer, asunto del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es realmente vida del más allá. El cristianismo alcanza aquí la expresión *práctica* de su

significación religiosa-universal, agrupando unas junto a otras las más dispares concepciones del mundo en la forma del cristianismo, y más aún por el hecho de que no plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo sino tan sólo la de la religión en general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se regala en la riqueza de la antítesis religiosa y de la pluralidad religiosa.

Hemos mostrado, pues, que la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el creyente de una religión particular se encuentra con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa.* La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por ello no decimos, con Bauer, a los judíos: no podéis emanciparos políticamente sin emanciparos radicalmente del judaísmo. Más bien les decimos: porque podéis emanciparos políticamente sin desprenderos radical y absolutamente del judaísmo, por ello la *emancipación política* no es la emancipación *humana.* Si vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros sino en la *esencia y* en la *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría participáis de una situación general de encadenamiento. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos de ciudadanía del Estado.

Pero si el hombre, aunque sea judío, puede emanciparse políticamente y adquirir derechos de ciudadanía del Estado, ¿puede reclamar y obtener los así llamados *derechos humanos?* Bauer *niega* esto.

> El problema está en saber si el judío en tanto tal, es decir, el judío que confiesa él mismo sentirse obligado *por* su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, sea capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre.*

La idea de los derechos humanos fue descubierta para el mundo cristiano apenas en el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, más bien éste la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre fue educado hasta ahora. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios que la historia hasta ahora venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.

¿Puede, pues, realmente el judío llegar a poseerlos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularlo a los demás hombres y separarlo de los que no son judíos. Él declara a través de esta separación que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera suprema esencia, ante la que tiene que retroceder la esencia humana.

Y del mismo modo, no puede el cristiano, en cuanto cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos [pp. 19-20].

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el *privilegio de la fe* para poder recibir los derechos generales del hombre. *Observemos* un momento los así llamados derechos humanos, por cierto, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus *descubridores,* los norteamericanos y los franceses. Estos derechos humanos son, en parte, derechos *políticos,* derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido lo constituye la *participación* en la *comunidad,* y concretamente en la comunidad *política,* en el *Estado.* Ellos entran en la categoría de la *libertad política,* en la categoría de los derechos civiles, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición positiva y libre de contradicciones de la religión; así pues, también, por tanto, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme,*[5] en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen.*[6]

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. *El privilegio de la fe* es reconocido expresamente bien como un derecho humano, bien como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

5. Derechos del Hombre.
6. Derechos del Ciudadano.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,[7] 1791, art. 10: «Nul ne droit être inquieté pour ses opinions même religieuses».[8] Y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho del hombre: «La liberté a tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel it est attaché».[9]

La Déclaration des droits de l'homme, etc., 1793, incluye entre los derechos humanos, art. 7: «Le libre exercise des cultes».[10] Más aún, en lo que atañe al derecho de publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer un culto, se dice incluso: «la nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme».[11] Compárese la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitución de Pensilvania, art. 9 § 3:

> Todos los hombres han recibido de la naturaleza el derecho imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso, ni fiscalizar las potencias del alma.

Constitución de New Hampshire, arts. 5 y 6:

> Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituidos por otros. Y entre ellos figuran los derechos de conciencia [Beaumont, *op. cit.*, pp. 213-214].

Tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión que, lejos de ello, se incluye expresamente entre los derechos humanos el *derecho a ser religioso,* a serlo de cualquier modo y a practicar el culto de su particular religión. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general.*

Los *droits de l'homme,* los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen,* de los derechos civiles. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen?* Ningún otro sino el *miembro de la sociedad burguesa.* ¿Por qué es llamado el

---

7. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.
8. No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas.
9. A todos la libertad de practicar el culto religioso a que se halle adscrito.
10. El libre ejercicio de los cultos.
11. La necesidad de enunciar estos derechos presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo.

miembro de la sociedad burguesa «hombre», llanamente hombre, hombre por naturaleza, y se nombran sus derechos *derechos del hombre?* ¿A partir de qué explicamos este hecho? De las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, de la esencia de la emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que los llamados *derechos del hombre,* los *droits de l'homme,* a diferencia de los *droits du citoyen,* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa,* es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, puede proclamar:

> Déclaration des droits de l'homme et du citoyen
> Art. 2: Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles), sont: *l'égalité, la liberté, la sureté, la proprieté.*[12]

¿En qué consiste la *liberté?*

Art. 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient a l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui»[13] o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui».[14]

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, así como la cerca señala la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué es el judío incapaz, según Bauer, de recibir los derechos humanos? «Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularle a los demás hombres y separarlo de los no judíos». Pero el derecho humano de la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre sino, más bien, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta separación, el *derecho* del individuo delimitado, *limitado* a sí mismo.

---

12. Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescindibles), son: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad.

13. La libertad es el poder propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otro.

14. La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada? Art. 16 (Constitución de 1793):

> Le droit de *proprieté* est celui qui appartient a tout citoyen de jouir et de disposer *a son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.[15]

El derecho humano de la propiedad privada es, pues, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*a son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización* sino, más bien, la *limitación de su libertad*. Y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer *a son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Quedan todavía los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sureté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es nada más que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber: que todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma. La Constitución de 1795 determina del siguiente modo el concepto de esta igualdad, de acuerdo con su significación:

> Art. 3 (Constitution de 1795): «L'égalité consiste en ce que la loi est la même por tous, soit qu'elle protege, soit qu'elle punisse».[16]

¿Y la *sureté*?

> Art. 8 (Constitution de 1795): «La sureté consiste dans la protection accordé par la societé a chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses proprietés».[17]

---

15. El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria.

16. La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga.

17. La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades.

La *seguridad* es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, que toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. Es en este sentido que Hegel llama a la sociedad burguesa «el Estado de necesidad y de entendimiento».

Por el concepto de la seguridad la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo. La seguridad es, más bien, el *aseguramiento* del egoísmo.

Ninguno de los así llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad. Lejos de que se conciba en ellos al hombre como ser genérico, aparece en ellos la vida genérica misma, la sociedad, más bien como un marco externo a los individuos, como limitación de su independencia originaria. El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es enigmático el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a fundar una comunidad política, que un pueblo tal proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún que reitere esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y se la exige, por tanto, imperiosamente, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Declaration des droits de l'homme, etc.*, de 1795). Pero este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política,* a la condición de simple *medio* para la conservación de estos así llamados derechos humanos, que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; finalmente, que no se considere cono *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

«Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme»[18] (*Declaration des droits, etc.*, de 1791, art. 2). «Le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles»[19] (*Declaration, etc.*, de 1793, art. 1). Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo todavía juvenil, exaltada por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Cierto que su práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras se proclama la seguridad como un derecho humano se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia, mientras se garantiza la «liberté *indéfinie* de la presse»[20] (*Constitution* de 1793, art. 122) como consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, se anula totalmente la libertad de prensa, pues «la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique»[21] (Robespierre el joven, *Histoire parlamentaire de la Révolution francaise*, Buchez et Roux, t. 28, p. 159). Es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en colisión con la vida *política*. Mientras que, según la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, se les debe por lo tanto abandonar tan pronto como contradicen a su *objetivo*, estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción y la teoría la regla. Pero incluso si nos empeñáramos en considerar la práctica revolucionaria misma como el planteamiento certero de la relación queda por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y aparece el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia sería el mismo misterio, si bien entonces sería un misterio psicológico, teorético.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad sobre la que descansa el Estado enajenado

---

18. El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre.

19. El gobierno ha sido instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles.

20. Libertad indefinida de la prensa.

21. La libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política.

respecto del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo*. La vieja sociedad burguesa tenía *inmediatamente* un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa como, por ejemplo, la posesión o la familia o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, del estamento y de la corporación. Ellos determinaban en esta forma la relación del individuo hacia el *conjunto del Estado,* es decir, *su relación política* o, lo que es lo mismo, su relación de separación y exclusión respecto de las otras partes integrantes de la sociedad: pues aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la propiedad, la posesión o el trabajo a la condición de elementos sociales sino que, más bien, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *especiales* en la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad burguesa seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su corporación hacia el conjunto del Estado en su propia relación general hacia la vida del pueblo, así como convertían su determinada actividad y situación burguesa en su actividad y situación general. Como consecuencia de esta organización, la unidad del Estado aparece necesariamente como la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, el poder general del Estado igualmente como incumbencia *especial* de un señor separado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como asunto de incumbencia *general,* es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios, privilegios, que eran también otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su comunidad. La revolución política *suprimió,* con ello, *el carácter político de la sociedad burguesa.* Rompió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte en los *individuos y* de otra en los elementos *materiales y espirituales* que conforman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la

sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de conformar la relación general del individuo hacia el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de cada individuo y la función política en su función general.

Sólo que la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariencia* misma de un contenido general.

La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*.

Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida.

Por ello, el hombre no fue liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa. No se le liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio sino que obtuvo la libertad de industria.

La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *Derecho*, así como la relación entre los hombres de los estamentos *y* los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en *uno y el mismo acto*. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, meramente

encontrado, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe acertadamente la abstracción del hombre político, cuando dice:

> Celui qui ose entreprende d'instituer un people doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire *la nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer *une existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangeres et dont il ne puisee faire usage sans le secours d'autri [*Contrat social* lib. II, Londres, 1782, p. 67].[22]

Toda emancipación es la *recuperación* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo.

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

---

22. Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo reciba, hasta cierto punto, su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Debe despojar al hombre de sus fuerzas propias para entregarlo a otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros.

Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres*[23] como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

[Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843]

II
CAPACIDAD DE LOS ACTUALES JUDÍOS Y CRISTIANOS PARA SER LIBRES

Bajo esta forma trata Bauer la relación de la *religión judía y la cristiana*, así como la relación de las mismas ante la crítica. Su relación ante la crítica es su relación hacia «la capacidad para llegar a ser libres».

De donde se desprende:

> El cristiano sólo necesita superar una fase, a saber, su religión, para superar en general la religión, es decir, para llegar a ser libre; el judío, por el contrario, no sólo tiene que romper con su esencia judaica sino también con el desarrollo, con el acabamiento de su religión, con un desarrollo que le ha permanecido extraño [p. 71].

Así pues, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se reitera ahora bajo la forma ilustrada: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?* La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo más libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

> Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben convertirse al cristianismo sino al cristianismo disuelto y a la religión disuelta

23. Fuerzas propias.

en general, es decir, a la ilustración, a la crítica y su resultado, la humanidad libre [p. 70].

Se trata aún para el judío de una *profesión de fe*, sólo que no es ya ahora la del cristianismo sino la del cristianismo disuelto.

Bauer exige a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no proviene del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de la *Cuestión judía*, concibió el judaísmo simplemente como la burda crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por tanto «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convirtiera, para él, en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De ahí que concluya, con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo (p. 65).

La relación de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho ofensivo para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser ofensivo este hecho. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea sino además y al mismo tiempo la del cristiano, la Crítica de los sinópticos y la Vida de Jesús, etc.

> Ellos mismos deben abrir los ojos: tomarán su destino en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella [p. 71].

Nosotros intentamos romper la formulación teológica de la cuestión. La pregunta por la capacidad del judío para emanciparse se nos convierte en la pregunta de cuál es el elemento *social* específico que hay que superar para superar el judaísmo. Pues la capacidad de emancipación del judío de hoy es la relación del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Esta relación se desprende necesariamente de la posición especial del judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Consideremos el judío real mundano; el *judío cotidiano*, no el *judío sabático*, como hace Bauer.

No busquemos el misterio del judío en su religión sino el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta.

¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero.

Así pues, la emancipación de la *usura y* del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de la usura, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se disolvería como un vapor turbio en la atmósfera real de la sociedad. De otra parte: si el judío reconoce como nula esta su esencia *práctica y* trabaja por su anulación, trabaja desde su desarrollo anterior por la *emancipación humana pura y simple y* se vuelve contra la *más alta* expresión *práctica* suprema de la autoenajenación humana.

Reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* general que, por el desarrollo histórico, en el cual en este mal sentido los judíos colaboran celosamente, ha sido llevado hasta su clímax actual, llegado al cual necesariamente tiene que disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad respecto del *judaísmo*.

El judío ya se ha emancipado a la manera judía. «El judío, que en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina por su poder monetario la suerte de todo el imperio». El judío, que puede carecer de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa.

> Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no le miran con simpatía, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales [B. Bauer, *Cuestión judía*, p. 114].

No es éste un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero sino por cuanto que a través de él y sin él el *dinero* se ha convertido en una potencia universal y el espíritu práctico judío en el espíritu

práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

Como informa, por ejemplo, el coronel Hamilton, el devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre,

> [...] es una especie de *Laocoonte* que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón,* al que no adora solamente con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es a sus ojos más que una inmensa bolsa y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que el llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos y su única diversión consiste en cambiar los objetos. Cuando viajan llevan a la espalda, por decirlo así, sus mercancías o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Cuando por un momento apartan la mirada de sus negocios lo hacen para olfatear los de los otros.

Más aún, el predominio práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y normal de que la *prédica del evangelio* mismo, de que el magisterio cristiano, se ha convertido en un artículo comercial, y el negociante quebrado que comerciaba con el evangelio se dedica a sus negocios, así como el evangelista enriquecido por pequeños negocios:

> Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a debuté par le sacerdoce, mais des qu'il a su quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le negoce. Aux yeux d'un gran nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle [Beaumont, *op. cit.*, pp. 185-186].[24]

Según Bauer, constituye una circunstancia mentirosa el que en teoría se le nieguen al judío los derechos políticos mientras en la práctica posee un inmenso poder y ejerce su influencia políti-

---

24. Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante, como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad de dinero, dejó el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos, el ministerio religioso es una verdadera carrera industrial.

ca *al por mayor* aunque le sea menoscabada al *detalle* (*Cuestión judía*, p. 114).

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es, en general, la contradicción entre la política y el poder del dinero. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se ha convertido en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo no sólo como su crítica religiosa, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino igualmente porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana misma y ha alcanzado en ella incluso su máximo desarrollo. El judío, que figura en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación especial del judaísmo de la sociedad burguesa. El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia sino a través de la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío desde sus propias entrañas.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es por ello en la realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica, el egoísmo,* es el principio de la *sociedad burguesa y* se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa ha terminado de engendrar completamente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el dinero.

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en el Dios del mundo. El cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente el cambio ilusorio.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación

práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable «que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre».

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *consciente real*, la virtud del hombre de dinero. La misma relación de la especie, la relación entre hombre y mujer, etc., se convierte en objeto de comercio. La mujer se convierte en objeto de negociación.

La nacionalidad *quimérica* del judío es la nacionalidad del comerciante, el hombre de dinero en general.

La ley insondable y sin fundamento del judío sólo es la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, sin fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí la suprema relación del hombre es la actitud *legal*, la relación hacia leyes que no rigen para él porque son leyes de su propia voluntad y esencia sino porque *imperan y* porque su infracción es vengada.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo práctico que Bauer pone de relieve en el *Talmud*, es la relación del mundo del egoísmo hacia las leyes que lo dominan, cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo en el interior de sus leyes es necesariamente una superación permanente de la ley.

El *judaísmo* no pudo continuar desarrollándose como *religión*, no pudo seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es por su naturaleza limitada y se agota en unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, según su esencia, encontrar su plenitud en la teoría sino solamente en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad sino que se *encuentra* ampliada con el sucesivo desarrollo de las circunstancias sociales.

El judaísmo alcanza su plenitud con la de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo llega a su plenitud en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados que se enfrentan los unos a los otros hostilmente.

El cristianismo ha surgido del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano era desde el principio el judío teorizante; el judío es por ello el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había superado sólo en apariencia el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas de otra manera que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía generalizarse una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, hubiera llevado a la plenitud *teóricamente* la autoenajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces podía el judaísmo llegar a la dominación general y enajenar al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas enajenables, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, a la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras está sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente, sólo puede producir prácticamente objetos, bajo el imperio de la necesidad egoísta, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente en su práctica plena en el egoísmo corporal del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad egoísta. No explicamos la tenacidad del judío partiendo de su

religión sino, más bien, del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Porque, en general, la esencia real del judío se ha realizado y secularizado en la sociedad burguesa, por ello la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa,* que no es justamente sino la concepción ideal de la necesidad práctica. Así pues, no es, por tanto, en el Pentateuco o en el *Talmud* sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo.*

[Bruno Bauer, *Die Fahigkeit der heutigen Juden and Christen, frei zu werden.* Veintiún pliegos desde Suiza. Editados por Georg Herwegh. Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71]

ÍNDICE

GLOSAS MARGINALES AL ARTÍCULO «EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR "UN PRUSIANO"»

LA CRÍTICA MORALIZANTE Y LA MORAL CRÍTICA

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

Últimos títulos aparecidos

Edmund HUSSERL
RENOVACIÓN del hombre y de la cultura. Cinco ensayos

Carmen TRUEBA
Ética y tragedia en Aristóteles

Teresa SANTIAGO
Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant

Enrique SERRANO GÓMEZ
La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant

Josep Maria BECH
Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento

Juliana GONZÁLEZ VALENZUELA
Genoma humano y dignidad humana

Andrés LEMA-HINCAPIÉ
Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica

Carlos MÁSMELA
Dialéctica de la imagen. Una interpretación del *Sofista* de Platón

Julián SERNA ARANGO
Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico

Juan Carlos MORENO ROMO (Coord.)
Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana

Fulvio TESSITORE
Interpretación del historicismo

Jean-Luc NANCY
Ego sum
(Trad. y pról. Juan C. Moreno Romo)

Fernando ROMO FEITO
Hermenéutica, interpretación, literatura

Karl MARX
Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847
(Edición de Rubén Jaramillo)